

PERLINDUNGAN ANAK DALAM AL-QUR'ĀN

(Analisa Perbandingan antara *Tafsir Ahkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan *Tafsir al-Munīr* karya az-Zuhailī)



TESIS

Dibuat guna memenuhi salah satu persyaratan
Untuk memperoleh gelar Magister Studi Islam

Oleh:

MA'MUROTUSSA'ADAH
135112014

**PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
WALISONGO SEMARANG
2016**



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PROGRAM PASCASARJANA

FTM 14

Ji. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax. 024-7614454, 70774414

PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini menyatakan telah menyetujui tesis mahasiswa :

Nama : Ma'murotussa'adah

NIM : 135112014

Program Studi : Studi Islam

Konsentrasi : Tafsir Hadis

Judul : **PERLINDUNGAN ANAK DALAM AL-QUR'AN**
(Analisa Perbandingan antara *Tafsir Ahkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan *Tafsīr al-Munīr* karya az-Zuhailī)

Untuk diujikan dalam Ujian Tesis Program Magister.

N a m a

Tanggal

Tandatangan

Dr. H. Ahmad Arif Junaidi, M. Ag.
Pembimbing

13 Juni 2016



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Tl./Fax: 024--7614454, 70774414

FTM-20

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa tesis saudara:

Nama : MA'MUROTUSSA'ADAH
NIM : 135112014
Program Studi : ILMU AGAMA ISLAM
Konsentrasi : Tafsir Hadis
Judul : PERLINDUNGAN ANAK DALAM AL-QUR'AN (Analisa Perbandingan antara Tafsir Ahkam al-Qur'an Karya al-Jassa dan Tafsir al-Munir karya az-Zuhaili)

telah diujikan pada 23 Juni 2016 dan dinyatakan LULUS dalam Ujian Tesis Program Magister.

NAMA

TANGGAL

TANDATANGAN

Dr. Zuhad, M.A.
Ketua/Penguji

22/8 2016

Dr. H. A. Hasan Asy'ari Ulama'l, M.Ag.
Sekretaris/Penguji

22/8 2016

Dr. H. Ahmad Arif Junaidi, M.Ag.
Pembimbing/Penguji

13/8 2016

H. Ahmad Hakim, M.A., Ph.D.
Penguji

*mengetahui
Wakil*

22/8 - 2016

Dr. H. Mohammad Arja Imroni, M.Ag.
Penguji

20/8-16

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, saya Ma'murotussa'adah, NIM: 135112014, menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis ini:

1. Seluruhnya merupakan karya saya sendiri dan belum pernah diterbitkan dalam bentuk dan untuk keperluan apapun.
2. Tidak berisi materi yang pernah ditulis oleh orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan rujukan dalam Tesis ini.

Saya bersedia menerima sanksi dari Program Pascasarjana apabila di kemudian hari ditemukan ketidakbenaran dari pernyataan saya.

Semarang, 13 Juni 2016

Yang Menyatakan



Ma'murotussa'adah

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin ini didasarkan pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158 tahun 1987 dan Nomor: 0543 b/U/1987 pada 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	B b	-
ت	Tā'	T t	-
ث	Ṡā'	ṡ	s dengan satu titik di atas
ج	Jīm	J j	-
ح	Ḥā'	Ḥ ḥ	h dengan satu titik di bawah
خ	Khā'	Kh kh	-
د	Dāl	D d	-
ذ	Ẓāl	Ẓ ẓ	z dengan satu titik di atas
ر	Rā'	R r	-
ز	Zā'	Z z	-
س	Sīn	S s	-
ش	Syīn	Sy sy	-
ص	Ṣād	Ṣ ṣ	s dengan satu titik di bawah
ض	Ḍād	Ḍ ḍ	d dengan satu titik di bawah
ط	Ṭā'	Ṭ ṭ	t dengan satu titik di bawah
ظ	Ẓā'	Ẓ ẓ	z dengan satu titik di bawah
ع	‘Ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G g	-
ف	Fā'	F f	-
ق	Qāf	Q q	-
ك	Kāf	K k	-
ل	Lām	L l	-
م	Mīm	M m	-
ن	Nūn	N n	-

هـ	Hā'	H h	-
و	Wāwu	W w	-
ء	Hamzah	tidak dilambangkan atau '	Apostrof, tetapi lambang ini tidak dipergunakan untuk hamzah di awal kata
ي	Yā'	Y y	-

B. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda *syiddah*, ditulis rangkap.

Contoh : إِيَّاكَ ditulis *iyyāka*
تَصَوَّفَ ditulis *taṣawwafa*

C. Vokal

1. Vokal Pendek

Vokal atau *ḥarakah fathah* ditulis *a*, *kasrah* ditulis *ī* dan *ḍammah* ditulis *u*.

Contoh : يَقْرَأُ ditulis *yaqra'u*
يَسْأَلُكَ ditulis *yasluku*

2. Vokal Panjang

Vokal panjang (*māddah*) yang menggunakan harakat dan huruf dalam tulisan Arab ditulis dengan huruf dan tanda caron (ˆ) di atasnya: *ā ī ū*.

Contoh : قَالَ ditulis *qāla*
يَقُولُ ditulis *yaqūlu*
قِيلَ ditulis *qīla*

3. Vokal Rangkap

1. *Fathah* dan *yā'* mati ditulis *ai* (أي)
Contoh : كَيْفَ ditulis *kaifa*
2. *Fathah* dan *wāwu* mati ditulis *au* (أو)
Contoh : حَوْلَ ditulis *hau*

D. *Tā' Marbūṭah* di Akhir Kata

1. *Tā' marbūṭah* (ة) yang dibaca mati (*sukūn*) ditulis *h*, kecuali kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia seperti *salat*, *zakat*, *tobat*, *khurafat*, *bidah* dan lainnya.
Contoh : مَعْرِفَةٌ ditulis *ma'rifah*
تَزْكِيَّةٌ ditulis *tazkiyah*
حَقِيقَةٌ ditulis *haqiqah*
2. *Tā' marbūṭah* yang diikuti kata sandang *al* (ال) jika dibaca terpisah atau dimatikan, ditulis *h*.
Contoh : تَزْكِيَّةُ النَّفْسِ ditulis *tazkiyah an-nafs*
Jika dibaca menjadi satu dan dihidupkan, maka dibaca *t*.
Contoh : تَزْكِيَّةُ النَّفْسِ ditulis *tazkiyatun nafs*

E. Kata Sandang *Alif* dan *Lām* (ال)

1. Kata sandang *alif* dan *lām* (ال) diikuti huruf *syamsiyyah* sesuai dengan bunyinya (sama dengan huruf yang mengikutinya) dan dipisahkan tanda (-).
Contoh : التَّوَكُّلُ ditulis *at-tawakkul*
الشَّيْخُ ditulis *asy-syaikh*
الضَّعِيفُ ditulis *aḍ-ḍa'if*

KATA PENGANTAR

Puji Syukur penulis panjatkan kehadiran Allah SWT yang telah memberikan rahmat, hidayah, inayah, dan karunia-Nya kepada penulis, sehingga penulis bisa menyelesaikan penulisan tesis ini. Shalawat serta salam penulis haturkan kepada junjungan umat Islam dan yang senantiasa penulis nantikan syafa'atnya, Nabi Muhammad SAW. Penulis menyadari bahwa dirinya adalah hamba yang lemah dan banyak kekurangan, tentu penulisan tesis ini tidak akan selesai tanpa bantuan dari berbagai pihak

Oleh karena itu, sebagai rasa syukur, penulis menghaturkan banyak terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penulis dalam penyelesaian tesis ini. Terutama adalah :

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo dan civitas akademiknya.
3. Bapak Dr. H. Ahmad Arif Junaidi, M.Ag. yang telah meluangkan waktunya yang padat untuk membimbing penulis.
4. Ayahanda, Drs. H. Ali Chasan Umar, MSi. Dan Ibunda Hj. Istiqomah, beserta Bapak mertua Drs. Husni Thamrin (Alm) dan Ibu mertua Hj. Moeniroh Bidlowi yang mereka semua telah senantiasa membimbing kehidupan penulis, dan disertai do'a tanpa henti untuk kesuksesan penulis.

5. Suami tercinta, Drs. H. Achmad Hasmi Hashona, M.A. yang senantiasa setia dan tekun menemani dan memberikan dorongan dan semangat selama penulis menyelesaikan tesis ini.
6. Anak-anaku tersayang, Nila Imtiyaz El Hada, Fathin Aulia Rahma El Hada, dan Hanîn Muhammad Jibrîl El Hada yang rela terganggu belaian kasih sayang dan canda guranya.
7. Kawan-kawan penulis angkatan 2013 yang tekun menjadi teman berdiskusi, baik dalam kelas maupun di luar kelas, untuk menambah wawasan penulis.

mereka semua telah membantu penulis, baik moril maupun meteril, dengan suka rela dan ikhlas. Semoga amal baik mereka menjadi amal saleh dan mereka senantiasa diampuni segala khilaf dan dosa. Kepada para pembaca mohon saran dan kritik untuk perbaikan tesis ini. Kepada Allah SWT penulis mohon hidayah dan inayah, semoga tesis ini berguna dan bermanfaat, khususnya bagi penulis dan umumnya bagi pembaca.

Semarang, Juni 2016

Penulis,

Ma'murotussa'adah

ABSTRAK

Era modern-kontemporer semakin dipenuhi problem-problem sosial kemanusiaan dan keagamaan yang harus dipecahkan termasuk perlindungan terhadap anak. Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li an-nās*) harus menjadi inspirator dan pemandu gerakan dan dinamika kehidupan umat Islam.

Perlindungan terhadap anak pada hakikatnya merupakan salah satu tujuan syari'at Islam. Melindungi keturunan (*hifz an-nasl*) adalah salah satu dari *darūriyyat al-khams*, al-Qur'an sering menggunakan istilah *walad*, *ṣabīyy*, *gulam*, *ibn*, *ṭifl*, *zurriyyah*, dan sebagainya. Perlindungan harus diberikan sesuai dengan kondisi usia mereka. Perlindungan yang dimaksud adalah pemenuhan terhadap hak-hak anak, yang dalam Islam dimulai semenjak sebelum anak dilahirkan hingga setelah lahir sampai mencapai usia tertentu, meliputi perlindungan secara fisik, psikis, intelektual, moral, ekonomi, dan lainnya.

Pokok permasalahan dalam penelitian ini adalah bagaimana pandangan al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuhailī tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perlindungan anak? Apa saja persamaan dan perbedaan antara tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* dan tafsir *al-Munīr*? Faktor apa saja yang mempengaruhi adanya perbedaan atau persamaan dalam menafsirkan ayat-ayat yang sama tentang perlindungan anak antara al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuhailī?

Jenis penelitian ini adalah *library research* dengan pendekatan kualitatif dan metode deskriptif-analitis dengan pendekatan tafsir *mauḍū'ī*. Metode analisis yang digunakan adalah gabungan dari metode deduktif, induktif dan komparatif.

Di antara persamaannya yaitu: corak yang diusung keduanya adalah corak fiqh dengan metode *tahlīlī*, dan disajikan dalam bentuk tematik (*mauḍū'ī*). Sedangkan perbedaannya adalah al-Jaṣṣāṣ tidak menafsirkan seluruh ayat dari al-Qur'an kecuali hanya pada ayat-ayat yang bernuansa atau mempunyai implikasi hukum, sedangkan az-Zuhailī menafsirkan keseluruhan ayat, al-Jaṣṣāṣ lebih fanatik dan lebih rasionalis, sedangkan az-Zuhailī cenderung mengungkap banyak pendapat imam mazhab, mengutip dari banyak mufassir, dan penyajian tafsirnya lebih sistematis. Namun demikian keduanya tidak mengajak pembaca untuk mengikuti satu faham atau mazhab tertentu.

Perbedaan penafsiran sangat dipengaruhi oleh faktor sosio-kultural dan bidang keilmuan yang dikuasai oleh seorang *mufassir*. Al-Jaṣṣāṣ hidup di Irak (Baghdad) yang kental dengan mazhab Ḥanafī. Sedangkan az-Zuhailī dengan berlatar belakang bidang ilmu hukum yang sangat luas, dan produk tafsirnya menjadi sangat istimewa baik sistematika maupun kandungan tafsirnya, serta tidak condong pada mazhab tertentu.

Keywords: al-Jaṣṣāṣ, az-Zuhailī, perlindungan anak, tafsir, *mauḍū'ī*

MOTTO

كُلّ مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرّانه أو
يمجّسانه (رواه البخاري)

Artinya: Setiap anak yang dilahirkan itu lahir dalam keadaan fitrah.
Orangtuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani atau Majusi. (HR. Al
Bukhari)

DAFTAR ISI

Halaman Depan.....	i
Persetujuan Pembimbing.....	ii
Pengesahan Majelis Penguji	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	iv
Pedoman Transliterasi Arab Latin	v
Kata Pengantar	ix
Abstrak	xi
Motto	xii
Daftar Isi.....	xiii
 BAB I PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	16
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	16
D. Tinjauan Pustaka	18
E. Metode Penelitian.....	22
F. Sistematika Penulisan	24
 BAB II PERLINDUNGAN ANAK DALAM AL-QUR'AN	 26
A. Anak dalam al-Qur'an.....	26
1. Pengertian anak	26
2. Anak dalam al-Qur'an.....	28
B. Perlindungan Anak.....	36
1. Pengertian perlindungan anak	36
2. Perlindungan anak dalam al-Qur'an.....	40
C. Hak-Hak dan Kedudukan Anak	47
1. Hak-hak anak	47
2. Kedudukan anak.....	62

BAB III TAFSIR <i>AḤKĀM AL-QUR'ĀN</i> DAN TAFSIR <i>AL-MUNĪR</i>	68
A. Tafsir <i>Aḥkām al-Qur'ān</i>	68
1. Biografi al-Jaṣṣāṣ	68
2. Pendekatan Tafsir	70
B. Tafsir <i>al-Munīr</i>	89
1. Biografi Syekh Wahbah az-Zuhailī	89
2. Sejarah dan Pendekatan Tafsir	92
C. Penafsiran tentang Perlindungan Anak dalam Tafsir <i>Aḥkām al-Qur'ān</i> dan Tafsir <i>Al-Munīr</i>	87
1. Hak mendapatkan Nutrisi yang baik	87
2. Hak mendapat pendidikan	100
3. Hak diberi nafkah	108
4. Hak untuk Hidup	112
 BAB IV : PENAFSIRAN AL JAṢṢĀṢ DAN AZ ZUHAILĪ TENTANG PERLINDUNGAN ANAK	120
A. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran	120
B. Faktor-faktor yang Mempengaruhi Penafsiran	125
 BAB V PENUTUP	133
A. Simpulan	133
B. Kritik dan saran	134
C. Penutup	135
 DAFTAR PUSTAKA	136
 Riwayat Hidup	141

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam era modern-kontemporer ini, problem-problem sosial kemanusiaan semakin tak terbatas. Hal ini adalah merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian keislaman. Perkembangan situasi sosial politik, budaya, ilmu pengetahuan, dan revolusi informasi juga memberi andil dalam usaha memaknai kembali teks-teks keagamaan (al-Qur'ān dan hadis), termasuk problem perlindungan terhadap anak.

Anak telah menjadi perhatian ajaran Islam sejak ia belum dilahirkan, bahkan terkait erat dengan upaya memelihara *maqāṣid asy-syarī'ah* bagi eksistensi kehidupan manusia. Hal ini bisa dilihat dari lima tujuan syari'at Islam (*al-Qawā'id al-Khamsah*) yaitu; 1) *hifẓ ad-dīn* (memelihara agama), 2) *hifẓ al'aql* (memelihara akal pemikiran), 3) *hifẓ an-nafs* (memelihara jiwa), 4) *hifẓu an-nasl* (memelihara keturunan), dan 5) *hifẓu al-māl* (memelihara harta) (Salikin, 1997: 170). Prinsip-prinsip agama tentang perkawinan dan pentingnya menjaga kebersihan keturunan banyak diulas dalam al-Qur'ān.

Prinsip-prinsip tersebut sangat jelas jika melihat perlindungan Islam terhadap anak yang dimulai sejak sebelum kehidupan rumah tangga dibangun, yaitu dalam proses memilih pasangan hidup sebagai calon ayah dan ibu. Perlindungan tersebut

berlangsung dalam tiga fase; *pertama*, saat pembentukan keluarga, *kedua*, ketika anak masih dalam kandungan, *ketiga*, setelah anak dilahirkan. Islam juga memberi perlindungan anak dalam kondisi khusus, seperti; anak yatim, anak pungut, dan anak penyandang cacat, baik fisik maupun mental (Ḥanaḥ, 2007: 354).

Allah SWT memerintahkan anak untuk berbuat baik kepada orangtua, memelihara dan merawat kedua orangtua dan harus selalu berbicara dengan bahasa yang baik kepada mereka.¹ Kepatuhan dan berbuat baik kepada orangtua terbatas pada hal-hal yang tidak mengajaknya kepada kemusyrikan. Berbakti kepada keduanya adalah wajib selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan jangan sampai mengorbankan prinsip agama. Tetapi dalam al-Qur’ān tidak ada wasiat khusus kepada orangtua tentang bagaimana memperlakukan anak-anak mereka. Menurut (Syahrur, 2007: 98-99), hal tersebut dikarenakan rasa tanggungjawab orangtua terhadap anak-anaknya tidak termasuk wasiat manusiawi, tetapi merupakan insting manusia sebagai makhluk hidup pada umumnya. Memang, dalam al-Qur’ān, hampir tidak berpesan kepada ibu bapak untuk berbuat baik terhadap anaknya kecuali pada hal yang sangat terbatas, yaitu larangan membunuh anak. Allah SWT telah menjadikan orangtua secara naluriah rela kepada anaknya (Shihab, 2002: 301 Vol 10).

Namun demikian, secara faktual memang disamping ada keluarga yang sukses dalam membina anak-anak mereka, akan tetapi banyak pula orangtua yang

¹ Jika salah seorang diantara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. (QS al-Isrā/17: 23)

gagal dalam membina anak-anak mereka. Oleh karena itu al-Qur'ān memperingatkan kepada para suami sebagai kepala rumah tangga untuk melaksanakan kepemimpinannya dengan baik, menjadi figur ideal, sehingga perlindungan terhadap anak dapat diaktualisasikan sebagaimana mestinya.

Saat ini masih sering terdengar rintihan anak yang disiksa atau terbunuh, baik yang dilakukan oleh keluarganya sendiri maupun masyarakat. Masih banyak kejadian anak disekap, diculik, ditelantarkan, diperkosa dan diperdagangkan. Penanggulangan permasalahan anak yang termarginalkan ditengah hiruk pikuk persoalan politik dan hegemoni kekuasaan. Kekerasan terhadap anak sering diidentikkan dengan kekerasan fisik dan seksual. Padahal sesungguhnya kekerasan yang bersifat psikis dan sosial (struktural) pun membawa dampak negatif dan permanen terhadap anak (Huraerah, 2012: 22). Berbagai perangkat hukum untuk melindungi anak belum cukup terealisasi. Perlindungan terhadap anak bukan hanya persoalan politik dan legislasi semata, tetapi merupakan bagian dari tanggungjawab orangtua dan kepedulian masyarakat. Pendekatan legal formal saja tidak cukup efektif untuk perlindungan anak. Abu Huraerah dalam bukunya *Kekerasan Terhadap Anak* mengatakan bahwa sangat penting merancang kebijakan dan program aksi terhadap perlindungan anak yang partisipatoris sehingga mampu merespon kebutuhan masyarakat (Huraerah, 2012: 23-24).

Anak merupakan dambaan bagi setiap keluarga untuk melengkapi kebahagiaan. Anak adalah karunia, kebanggaan, amanah, dan sekaligus menjadi cobaan dan ujian (QS. al-Anfāl/8: 28 dan QS. At-Tagābun/64: 15). Anak adalah

karunia, amanah dan anugerah yang harus diterima, dirawat, dibesarkan, dididik dengan baik karena semua itu harus dipertanggungjawabkan. Secara umum manusia mengalami tiga fase dalam hidupnya, yaitu; *pertama*, keadaan lemah (usia bayi/masa anak-anak), *kedua*, keadaan kuat (masa dewasa), *ketiga*, keadaan lemah (masa tua/lansia) (QS. al-Hajj/22: 5). Masing-masing fase memiliki rentang waktu yang variatif. Khusus untuk masa anak-anak manusia mengalami masa yang lama bila dalam mencapai ke tahap berikutnya bertolak ukur pada kemandirian segala aktifitas termasuk dalam memenuhi kebutuhannya.

Dalam Undang-Undang No. 23 tahun 2002 tentang perlindungan anak sudah jelas bahwa pemerintah telah menjamin memberikan perlindungan kepada anak, baik dari tindak kekerasan, gaji yang harus diterima, ketentuan waktu bekerja, dan jaminan pendidikan bagi anak. Dalam pasal-pasal nya sudah sangat detail menjunjung tinggi hak-hak perlindungan anak. Dalam pasal 1 ayat 1 dalam undang-undang itu disebutkan: Anak adalah seseorang yang berusia sebelum 18 tahun termasuk anak yang masih dalam kandungan. Selanjutnya dalam BAB III tentang hak dan kewajiban anak, pasal 13 ayat (1) menyebutkan bahwa: setiap anak selama dalam pengasuhan orangtua, wali atau pihak lain manapun yang bertanggung jawab atas pengasuhan, berhak mendapat perlindungan dari perlakuan dan perbuatan:

1. Eksploitasi, baik ekonomi maupun sosial
2. Penelantaran
3. Kekejaman, kekerasan dan penganiayaan
4. Ketidakadilan; dan

5. Perlakuan salah lainnya.

Dalam bagian Keempat UU Perlindungan anak tentang kewajiban dan tanggungjawab keluarga dan orangtua, pasal 26 ayat (1) menyebutkan bahwa orangtua berkewajiban dan bertanggungjawab untuk:

1. Mengasuh, memelihara, mendidik dan melindungi anak,
2. Menumbuhkembangkan anak sesuai kemampuan, bakat dan minatnya. dan
3. Mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak-anak.

Demikian beberapa pasal penting dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang perlindungan anak. Dalam formulasi Hak Asasi Manusia (HAM) deklarasi Kairo yang memuat 25 pasal dibangun dari nilai-nilai al-Qur'ān dan Sunnah. Diantara isi deklarasi Kairo ada satu pasal khusus untuk perlindungan anak, yaitu (pasal 7): “Bahwa sejak dilahirkan, anak berhak mendapatkan perawatan, pendidikan, dan kebutuhan lainnya dari orangtuanya, masyarakat dan pemerintah (Salikin, 1997: 160).

Dalam Undang-Undang Nomor 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia telah dicantumkan tentang Hak Anak. Pembentukan undang-undang ini didasarkan pada pertimbangan bahwa perlindungan anak dalam segala aspeknya adalah bagian dari pembangunan nasional². Undang-Undang memang menjamin perlindungan terhadap anak, namun kenyataannya, tetap saja fenomena anak jalanan, pekerja anak-anak, dan segala bentuk eksploitasi anak menjadi problem

² “Orang tua, keluarga, dan masyarakat bertanggungjawab untuk menjaga dan memelihara hak asasi tersebut sesuai dengan kewajiban yang dibebankan oleh hukum. Demikian pula dalam rangka penyelenggaraan perlindungan anak, negara dan pemerintah bertanggungjawab menyediakan fasilitas dan aksesibilitas bagi anak, terutama dalam menjamin pertumbuhan dan perkembangannya secara optimal dan terarah”.

tak berkesudahan yang saling terkait satu sama lain. Banyak pula problem yang belum mendapat perhatian dimana belum semua anak mempunyai akte kelahiran, belum semua anak diasuh oleh orangtua sendiri, nasib anak dalam pengungsian, daerah konflik, korban bencana alam, dsb. Fakta inilah yang harus menjadi perhatian. Jika masyarakat melaksanakan ketentuan perundang-undangan secara maksimal dan melaksanakan petunjuk Allah SWT dalam al-Qur'ān sejak dari pembentukan keluarga, pembinaan keluarga, pendidikan anak prenatal dan sesudah lahir, pengasuhan dan pendidikan anak dalam keluarga, maka problem tersebut cepat atau lambat akan mudah teratasi (Kemenag, 2012: 100-102).

al-Qur'ān berisi petunjuk segala problem kehidupan baik dalam aspek ekonomi, politik, sosial, budaya, hukum, dan sebagainya. al-Qur'ān berbicara tentang hak-hak asasi manusia melebihi hak-hak yang terkandung dalam pasal-pasal Deklarasi HAM (Shihab, 1998: 227).³ Jika melihat ketentuan UU nomor 23 tahun 2002 dapat diketahui bahwa anak yang ada dalam kandungan hingga usia 18 tahun mendapat perlindungan dan hak-hak hidup, tumbuh, dan berkembang, serta perlindungan dari berbagai kekerasan dan diskriminasi. Batasan itu menunjukkan bahwa perlindungan yang diberikan masih sebatas perlindungan yang bersifat duniawi dan material saja, tanpa menjamin kehidupan akhirat dan moral anak. Disini pentingnya al-Qur'ān sebagai sumber ajaran Islam yang ditujukan untuk memberikan perlindungan kepada manusia, termasuk anak demi kesejahteraan hidup di dunia maupun akhirat.⁴

³ “Setiap orang mempunyai hak untuk hidup penuh kebebasan dan keamanan pribadi”

⁴ QS. al-Qaṣaṣ: 77

Dalam kajian-kajian tentang al-Qur’ān, dari masa ke masa selalu mengalami perkembangan yang dinamis sesuai dengan perkembangan kondisi sosial dan budaya serta peradaban manusia itu sendiri. Hal ini dibuktikan dengan munculnya berbagai macam karya tafsir, dimulai sejak masa klasik sampai kontemporer dengan bermacam-macam corak, metode, dan pendekatan yang digunakan.⁵ Perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan masyarakat dunia yang dinamis mempengaruhi paradigma, sudut pandang (*perspective*), metode dan pendalaman dalam upaya mempelajari al-Qur’ān agar kajian dan penafsiran al-Qur’ān tetap aktual (*up to date*), *applicable*, serta dapat dijadikan solusi alternatif dari persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Kajian al-Qur’ān harus mampu membuktikan dimensi *hudan* (petunjuk) *rahmat li al-‘ālamīn* (rahmat bagi seluruh alam) saat ini dan yang akan datang (Rahtikawati dan Rusmana, 2013: 16-17). Berbagai problem masyarakat, termasuk penegakan hak-hak perlindungan anak merupakan hal-hal yang aktual yang harus mendapat perhatian dan respons dari kajian-kajian tafsir al-Qur’ān.

Tafsir sebagai suatu aktifitas berarti menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan makna atau pengertian yang tersembunyi dalam sebuah teks (az-Zarqāni, tt: 3). Tafsir adalah kunci untuk membuka gudang mutiara dalam al-Qur’ān yang menjadi petunjuk dan undang-undang Allah untuk seluruh aspek kehidupan manusia, baik urusan agama ataupun urusan dunia; segi akidah, ibadah, akhlak, mu’amalah, politik dan hukum (aṣ-Ṣābūnī, 1405 H/1985 M: 65).

⁵ Pendekatan adalah titik pijak keberangkatan dalam proses penafsiran. Titik pijak menentukan corak tafsir. Titik pijak yang berbeda akan melahirkan corak tafsir yang berbeda, akan tetapi titik pijak yang sama sangat mungkin melahirkan corak tafsir yang berbeda. Lihat Syafrudin (2009: 37)

Produk tafsir adalah sebuah entitas yang berbeda dengan al-Qur’ān itu sendiri, jika secara teologis al-Qur’ān diyakini memiliki kebenaran mutlak maka hasil penafsiran al-Qur’ān adalah bersifat nisbi-relatif sebab ia terkait dengan latar belakang sosio-kultural dan sosio-historis mufasir-nya. Selain itu, produk penafsiran juga terkait dengan latar belakang keilmuan dan “kepentingan” masing-masing mufasir. Menurut (Rahman, 1980: xi). Hakikat tafsir adalah hasil ijtihad atau interpretasi manusia atas teks-teks al-Qur’ān yang harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus diletakkan dimana tafsir tersebut diproduksi. Oleh karena itu tafsir sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang sesuai tuntutan zaman.

Sejak zaman Nabi SAW, masa sahabat, dan abad-abad berikutnya sampai saat ini, penafsiran al-Qur’ān mengalami pertumbuhan dan perkembangan yang sangat pesat. Beragam literatur tafsir al-Qur’ān telah ditulis oleh para Ulama dengan kecenderungan dan karakteristik masing-masing dalam bentuk berjilid-jilid kitab tafsir. Berbagai corak dan model metode itu misalnya; *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya Ṭanṭawī Jauharī (w. 876 H.) yang banyak mengulas disiplin ilmu pengetahuan alam, *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqīqat at-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl* karya Abū Qasīm Jārullāh Mahmūd ibn ‘Umar al-Khawārizmī az-Zamakhsharī (476-538 H.) yang sangat rasionalis, *Tafsīr al-Manār* karya Rasyīd Riḍā (1282-1354 H.) yang berorientasi pada petunjuk kehidupan sosial-kemasyarakatan, *Aḥkām al-Qur’ān* karya Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ (w. 981 H.), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* karya Abū ‘Abdillāh al-Qurṭubī (w. 1272 H.) yang fokus pada tema-tema fiqh (Abdullah, 2013: viii).

Secara metodologis, tafsir klasik masih mengacu pada data riwayat dan linguistik (dalam pengertian tradisional), penafsiran dan pemahaman secara filologis-gramatikal masih sering ditemukan. Kecenderungan menginterpretasikan al-Qur'ān secara parsial adalah bentuk perlakuan tidak adil terhadap al-Qur'ān karena produk yang dihasilkan tidak menyentuh pesan-pesan hukum al-Qur'ān secara utuh (Junaidi, 2000: 2-3). Sementara dalam konteks modern, tafsir telah bergerak dari arah tekstual menuju ke arah rasional dan kontekstual. Metode dan pendekatan dalam tafsir menentukan karakter sebuah tafsir sebagai produk yang dihasilkan dari proses dan interaksi dengan teks al-Qur'ān. Dalam sebuah penafsiran, tidak pernah lepas dari unsur-unsur internal yang membentuknya. (Baidan, 2011: 367) mengklasifikasikan menjadi tiga unsur yang disebut 'komponen internal' yang terlibat dalam suatu penafsiran yang mempunyai fungsi sama. Tiga unsur tersebut adalah; *pertama*, bentuk penafsiran, *kedua*, metodologi penafsiran, dan *ketiga*, corak penafsiran.

Al-Farmāwī memetakan model tafsir menjadi empat variasi, yaitu: 1) *taḥlīlī*, 2) *ijmālī*, 3) *muqāran*, dan 4) *mauḍū'ī* (al-Farmāwī, 1994: 11-33). Dengan perincian sebagai berikut:

1. Metode *taḥlīlī*, yaitu metode penafsiran yang menjelaskan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai tata urutan *Muṣḥaf 'Uṣmānī*, dengan penjelasan yang terperinci. Penyajiannya dengan pembahasan seluruh segi dan isi dari sebuah atau sekelompok ayat atau surat. Uraianannya meliputi kosa kata (*mufradat*), struktur (gramatika) bahasa, pembahasan linguistik, makna keseluruhan, *munāsabah* (korelasi antar kata, ayat atau surat), membahas *asbāb an-nuzūl*

dan hadis (serta asar), Contoh tafsir model ini adalah *Tafsīr at-Ṭabarī* (karya Ibn al-Jarīr at-Ṭabarī), *tafsir al-Manār* (karya Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā), dan *Tafsir al-Azhar* (karya Buya Hamka).

Dari segi kecenderungan keilmuan dan aspek dominan pembahasannya, tafsir model *tahlīlī* terbagi dalam beberapa macam pendekatan yang telah digunakan para ulama dalam menafsirkan al-Qur’ān, yaitu: (a) pendekatan riwayat (*asar*), (b) pendekatan *ra’y*, (c) pendekatan sufistik, (d) pendekatan *fiqh*, (e) pendekatan *falsafī* dan *kalām*, (f) pendekatan *‘ilmiyyah*, dan (g) pendekatan *adab wa al-ijtimā’ī* (al-Farmāwī, 1994: 12)

2. Metode *ijmālī*, yaitu model penafsiran yang mencoba menjelaskan ayat-ayat al-Qur’ān sesuai dengan susunan *Muṣḥaf ‘Uṣmānī*, dengan pembahasan global (garis besar), tentang makna dan maksudnya sehingga terlihat saling berkaitan (al-Farmāwī, 1994: 29). Contoh: *Tafsīr al-Jalālīn* (karya Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī dan Jalāl ad-Dīn al-Maḥallī) dan *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (karya Muḥammad Farīd Wajdī) (al-‘Arīḍ, 1992: 74).
3. Metode *muqāran*, yaitu model penafsiran yang mengambil sejumlah ayat al-Qur’ān atau surat untuk dijelaskan dengan berbagai kutipan dari sejumlah kitab tafsir, serta membandingkannya. Model ini lebih dimaksudkan untuk menganalisis perbandingan berbagai kecenderungan pendekatan dan mazḥab para mufasir (al-Farmāwī, 1994: 30-31).
4. Metode *mauḍū’ī*, yaitu model penafsiran dengan cara menghimpun seluruh ayat al-Qur’ān yang berbicara tentang tema yang sama, serta mengarah pada

suatu pengertian dan satu tujuan, sekalipun ayat itu turun pada tempat, kurun, dan cara yang berbeda, serta tersebar di berbagai surat (al-‘Arīd, 1992: 78).

Aktifitas penafsiran pada abad ke-18 mengalami pergeseran paradigma dan metodologi, yang semula lebih sektarian berubah dengan semangat pembebasan. ciri tafsir klasik cenderung mencari legitimasi al-Qur’ān untuk menguatkan pendapat dan ideologi alirannya (Montgomery, 1994: 169-170). Tafsir Modern dimulai dari anak benua India oleh Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) dengan karyanya *Tafhīm al-Qur’ān*, sementara di dunia Arab, Mesir, karya tafsir modern yang pertama adalah karya Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) yaitu *Tafsīr al-Manār* yang disusun dengan bantuan muridnya Muḥammad Rasyīd Riḍā (1838-1935). Sebagai pelopor tafsir modern dengan pembaharuan dari tafsir-tafsir sebelumnya yang disesuaikan dengan perkembangan zaman, tafsir ini berusaha: (a) menghubungkan al-Qur’ān dengan kehidupan masyarakat, (b) membuktikan keuniversalan al-Qur’ān, (c) menggunakan al-Qur’ān, hadis sahih, dan ijtihad, serta (d) analisis kebahasaan yang kuat. Menurut ‘Abduh, al-Qur’ān merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi dan saling menyempurnakan (‘Abduh dan Riḍā, 1999 M, Vol. I). Jika kitab tafsir sebelum *al-Manār* biasa mengetengahkan tafsir ayat per ayat berdasarkan urutan dalam mushaf, tafsir *al-Manār* menempuh cara yang berbeda, yaitu dengan menyebutkan beberapa ayat yang bermakna umum, kemudian ditafsirkan sampai selesai baru kemudian berpindah pada kelompok ayat lain yang berbeda. Model penafsiran seperti ini kemudian diikuti

oleh Sayyid Quṭb dalam tafsirnya, *Fī Zilāl al-Qur'ān* yang ia selesaikan ketika masih dalam tahanan (asy-Syirbasyī, 1985: 163-164).

Perkembangan keterbukaan dunia Islam terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadi hasil dari relasi Barat dan Islam, menjadikan dunia penafsiran pun mengalami pergeseran paradigma, pendekatan, dan metodologis. Metode-metode baru telah ditawarkan oleh beberapa intelektual modern (kontemporer), mulai dari tawaran filologis, historisisme, fenomenologis, linguistik kritis, dekonstruksi, hingga hermeneutika. Beberapa intelektual kontemporer itu seperti; Ḥasan Ḥanafī dengan tawaran hermeneutika pembebasannya berupaya untuk *ihyā at-turās*, kritisisme khazanah Barat (*al-istigrāb*), hingga praksis (*min al-'aqīdah ilā aš-šaurah*), Mohammad Arkoun dengan gagasan hermeneutik-semiotik dan kritik historisnya mencoba membongkar pendekatan penafsiran klasik dengan menawarkan metode baru dalam membaca (menafsirkan) teks al-Qur'ān. Fazlur Rahman dengan tawaran *double movement* (penafsiran dua arah)nya; a) merumuskan pesan al-Qur'ān tanpa melepas konteks *nuzūl* dan tradisi pada saat teks al-Qur'ān diturunkan, b) menarik gagasan (*ideal moral*) dari teks al-Qur'ān dan ditranformasikan pada masa sekarang sebagai bentuk pemahaman dalam konteks kekinian dengan nilai-nilai Qur'ani (Rahtikawati dan Rusmana, 2013: 66-67). Pengelompokan model penafsiran modern ini tidak membatasi pada karya-karya murni tafsir, tetapi melibatkan karya-karya kreatif yang berhubungan dengan teks al-Qur'ān (Jansen, 1997: xvi).

Diktum *al-hifẓ ‘alā al-qadīm aṣ-ṣāliḥ wa al-akhẓ bi al-jadīd al-aṣlah* (memelihara khazanah klasik yang baik dan memperkaya dengan khazanah baru yang lebih baik), dengan mereformulasikan berbagai metode pemahaman dan penafsiran al-Qur’ān, pada tahap tertentu adalah suatu keharusan. Pendekatan kontemporer tidak dimaksudkan sebagai upaya mengkritisi nilai kewahyuan dan sakralitas al-Qur’ān, tidak pula untuk menggantikan pendekatan-pendekatan klasik yang sudah ada, tetapi untuk memperkaya perspektif dan pendekatan klasik agar menghasilkan pemahaman dan penafsiran al-Qur’ān yang lebih komprehensif dan sesuai dengan “nalar kontemporer” masyarakat muslim (Rahtikawati dan Rusmana, 2013: 70-71).

Objek kajian penelitian ini adalah: *pertama*, tafsir *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jaṣṣaṣ (w. 370 H). Tafsir ini merupakan satu diantara tafsir masa klasik yang berorientasi pada hukum, kitab ini dipandang sebagai kitab fiqh terpenting yang mewakili mazhab Ḥanafī pada masa itu, dan masih sering dijadikan rujukan oleh mufasir masa kini dalam persoalan hukum. Penafsiran al-Jaṣṣāṣ banyak mengutip pendapat para ahli fiqh dari kalangan sahabat, tabiin, dan seterusnya sampai ke generasi sesudah mereka. Pemikiran yang rasional fiqh murni tanpa menyinggung persoalan akidah menjadi ciri tafsir ini, pandangan para Ulama terdahulu dipaparkan tanpa ada penekanan atau *tarjīḥ*, tanpa penyimpulan dan pembaca dibiarkan untuk menyikapi sendiri (Baidan, 2011: 419-420). *Kedua*, tafsir karya az-Zuhailī yang merupakan tokoh ulama fiqh pada abad ke-20 dengan karyanya *Tafsiṁ al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syari‘ah wa al-Manhaj*. Tafsir ini memadukan orisinalitas tafsir klasik dan keindahan tafsir kontemporer, yang

bertujuan untuk menepis anggapan bahwa tafsir klasik tidak mampu memberikan solusi bagi problem kontemporer, sedangkan mufasir kontemporer banyak melakukan penyimpangan interpretasi terhadap al-Qur'ān dengan alasan pembaharuan (az-Zuhailī, 1418 H). Kedua tafsir ini sama-sama menggunakan metode *tahlīlī*, Sebagai tafsir hukum sudah semestinya menggunakan atau melibatkan pendapat dari para Ulama dalam menyelesaikan persoalan hukum. Metode penafsiran masa awal yang sangat berhati-hati dalam membuat nukilan sangat perlu ada pada penafsiran masa kini.

Mengingat di era modern-kontemporer ini semakin banyak problem-problem sosial kemanusiaan dan keagamaan yang harus dipecahkan termasuk perlindungan terhadap anak, al-Qur'ān sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan li an-nās*) tidak cukup hanya menempati posisi sentral dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi harus menjadi inspirator dan pemandu gerakan dan dinamika kehidupan umat Islam. Oleh karena itu penting memahami al-Qur'ān secara terus menerus dengan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap tafsir-tafsir yang telah berkembang sebagai bahan kajian dan rujukan yang jelas, agar persoalan masyarakat muslim memiliki pegangan dan pemahaman terhadap al-Qur'ān secara kritis, dialektis, reformatif dan transformatif, sehingga produk penafsiran mampu menjawab tantangan dan berbagai problem sosial yang dihadapi umat manusia.

Karya tafsir abad ini sudah sangat beragam dengan perkembangan pemikiran yang pesat, namun penelitian ini akan memfokuskan pada pandangan tafsir yang kental dengan nuansa hukumnya. Sesuai dengan judul penelitian ini, yaitu

“Perlindungan Anak dalam al-Qur’ān (Analisa Perbandingan antara al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī),” maka kajian tulisan ini akan menggunakan tafsir *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan *Tafsīr al-Munīr* karya az-Zuḥailī. Secara umum, bentuk-bentuk perlindungan anak meliputi; perlindungan sebelum pembentukan keluarga yang akan menjadi media utama dalam pengasuhan dan pendidikan anak, perlindungan terhadap anak masa prenatal, dan perlindungan anak sesudah dilahirkan. Masa kanak-kanak hingga usia yang dianggap matang untuk memikul beban dan tanggung jawab baik fisik maupun mental sangat butuh perlindungan sehingga mereka berhak atas perlindungan baik bersifat materiil (*ḥuqūq maddiyah*) maupun immaterial (*ḥuqūq ma‘nawiyah*).

Mengingat luasnya bentuk perlindungan anak, maka penelitian ini akan fokus pada konsep perlindungan terhadap anak setelah dilahirkan berdasarkan indikator dari Undang-Undang Perlindungan Anak, tentang batasan usia anak sampai 18 tahun, bentuk perlindungan anak adalah dengan memberikan hak-haknya. yaitu; (1) hak mendapat nutrisi yang baik, (2) hak mendapat pendidikan, (3) hak diberi nafkah, dan (4) hak untuk hidup. Pembatasan ini sesuai dengan kebutuhan perlindungan terhadap kepentingan dan hak-hak anak sesuai dengan rentang usianya, dimana masa anak-anak dianggap masih labil jiwanya sehingga membutuhkan bimbingan dan arahan dari orang yang lebih dewasa sehingga dengan terpenuhinya hak-hak tersebut dapat terjamin kehidupannya dimasa yang akan datang.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang diatas, maka yang menjadi pokok permasalahan dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana pandangan al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perlindungan anak?
2. Apa saja persamaan dan perbedaan antara tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan tafsir *al-Munīr* karya az-Zuḥailī?
3. Faktor apa saja yang mempengaruhi adanya perbedaan atau persamaan dalam menafsirkan ayat-ayat yang sama tentang perlindungan anak antara al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini dilakukan dalam rangka mengungkap secara rinci ayat-ayat yang berkaitan dengan anak dalam pandangan al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī, sehingga ditujukan untuk dapat:

1. Untuk mengetahui secara rinci pandangan al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī tentang perlindungan anak dalam al-Qur'ān.
2. Untuk mengetahui persamaan dan perbedaan antara tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan tafsir *al-Munīr* karya az-Zuḥailī
3. Untuk mengetahui apa saja faktor yang mempengaruhi adanya persamaan atau perbedaan dalam penafsiran antara al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan perlindungan anak.

Sedangkan manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Diharapkan penelitian ini dapat memberikan wawasan yang lebih luas tentang konsep-konsep perlindungan anak dalam al-Qur'ān, lebih spesifik lagi pandangan al-Jaṣṣaṣ dan az-Zuhailī, sehingga akan diperoleh pengetahuan bagi masyarakat bagaimana memperlakukan dan melindungi anak yang semestinya sesuai dengan ajaran al-Qur'ān.
2. Diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi ilmiah maupun praktis dalam pembinaan dan perlindungan terhadap anak sebagai generasi penerus agar menjadi generasi yang lebih maju dan memiliki keseimbangan antara kemampuan lahir dan batin, jasmani dan rohani, ilmu dan amal, sesuai petunjuk al-Qur'ān.
3. Diharapkan hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan dalam rangka kontekstualisasi ajaran-ajaran al-Qur'ān yang sesuai dengan tuntutan zaman tanpa harus meninggalkan pegangan tekstual doktrinernya, agar al-Qur'ān dapat berfungsi efektif sebagai *hudan* bagi semesta.

D. Tinjauan Pustaka

Sejauh pengetahuan penulis dan referensi yang penulis baca sudah ada beberapa kajian yang membahas tentang anak dalam al-Qur'ān secara *mauḍū'ī* dalam jurnal-jurnal studi al-Qur'ān, dan kajian-kajian dalam tafsir, seperti:

1. Tamrin Thalib, *Anak dan Janin dalam al-Qur'ān*, tulisan ini mengelaborasi sejumlah term tentang anak dan janin dalam periodisasinya secara fisik. Term-term anak yang dibahas adalah; *walad*, *ibn*, *ṣabīyy*, *ṭifl*, *gulām*. Pengungkapan makna-makna dari term tersebut mengarah pada keadaan kelemahan kualitas fisik dan psikis hingga memasuki tahapan kesiapan dan kematangan usia anak yang masih membutuhkan perlindungan dari orang yang lebih dewasa.

Tulisan Tamrin Thalib ini mengulas fase-fase proses pertumbuhan dan perkembangan anak, bahwa kondisi fisik dan kemampuan yang ada pada diri seorang anak tidak memadai untuk dimintai pertanggungjawaban sehingga masih membutuhkan seorang pendidik bagi dirinya agar ia tumbuh secara sempurna menjadi anak yang *ṣaliḥ*. Tulisan Thalib ini lebih menekankan pada pembahasan term-term anak secara *mauḍū'ī*, dan penggunaannya dalam ayat-ayat al-Qur'ān, bahkan dalam term *ibn* menyentuh aspek perlindungan terhadap anak untuk mendapat hal-hal terbaik dalam hidupnya; hak untuk dipelihara, dilindungi, bukan untuk dibinasakan ataupun diperlakukan secara diskriminatif. Namun aspek perlindungan yang diuraikan terbatas pada term-term tertentu saja yang disinggung secara singkat.

2. Muchlis M. Ḥanafī, *Wawasan al-Qur'ān Tentang perlindungan Anak*, yang memaparkan wawasan al-Qur'ān tentang perlindungan anak: a). sebelum

pembentukan kehidupan keluarga; *memilih pasangan hidup yang baik, melarang berbuat zina*. Karena besarnya pengaruh sifat-sifat bawaan orangtua terhadap anak, maka Islam menganjurkan pemilihan pasangan hidup yang baik agar kelak terlahir keturunan yang baik. b). Perlindungan anak sebelum dilahirkan (janin); *hak untuk hidup, kewajiban nafkah untuk ibu hamil, gugurnya sebagian ketentuan syari'at bagi ibu hamil*. c). perlindungan anak setelah dilahirkan; *hak diberi nama yang baik, hak keturunan, hak untuk hidup, hak untuk mendapat persamaan, hak untuk mendapat pendidikan, hak penyusuan, hak diberi nafkah, dan hak waris*. dalam ulasan Muchlis ini masih menyisakan kajian tentang perlindungan anak dalam kondisi khusus; *Anak yatim, anak punggut (al-laqīṭ), dan anak penyandang cacat* yang dijabarkan secara singkat.

Tulisan Ḥanafī memang sudah cukup luas dalam aspek-aspek perlindungan anak, bahkan mengkorelasikan dengan Undang-Undang Konvensional. Tafsir yang dijadikan rujukan adalah tafsir al-Qurṭubī, ar-Rāzī, dan Ibn ‘Āsyūr. Penelitian ini berbeda dengan yang ditempuh Ḥanafī, karena akan memperbandingkan pandangan dua tafsir dengan metode *Muqāran*, dengan mengambil sampel tema yang menjadi indikator dari Undang-Undang Perlindungan anak, lebih spesifik perlindungan terhadap anak dibawah 18 tahun yang masih labil dalam menentukan pilihan dalam kehidupannya sehingga dengan diberikan hak-haknya ini akan menjadi bekal kehidupan anak kelak.

Dengan pembatasan ini sekaligus membedakan dengan penelitian Ḥanafī yang mencakup keseluruhan, termasuk hak anak menerima warisan yang hal itu bisa saja diterima setelah masa dewasa selama orang tuanya belum meninggal. Penelitian ini juga akan mengulas pemahaman-pemahaman status anak dalam al-Qur’ān, bagaimana fungsi dan kedudukan anak dalam al-Qur’ān, serta fokus pada pandangan mufasir yang berbeda dengan mufasir yang dijadikan rujukan pada tulisan Ḥanafī.

3. Tafsir Tematik Kemenag, *al-Qur’ān dan Perlindungan Anak* (al-Qur’ān dan Isu-Isu Kontemporer I, 2012). Pembahasan perlindungan anak dalam tafsir tematik ini meliputi: a). pembentukan keluarga, b). pembinaan keluarga bahagia, c) pemeliharaan dan pengasuhan anak setelah dilahirkan, d) wajib melindungi dan mendidik anak, dan mengungkapkan beberapa problem yang dihadapi di Indonesia saat ini tentang perlindungan terhadap anak, yaitu: Pekerja Anak-Anak (PA), Anak Jalanan (Anjal), Terjadinya Generasi yang Hilang (*Lost Generation*), dan Penanganan Anak Berkebutuhan Khusus (ABK) dan menguraikan cara mengatasi problem-problem tersebut secara singkat berdasarkan dalil al-Qur’ān dan petunjuk agama.
4. Tafsir Tematik Kemenag, *Pembangunan Generasi Muda* (2011), membahas fase kehidupan manusia, mulai dari kehidupan dalam janin hingga remaja, dimana setiap fase memiliki ciri, karakter, dan kondisi yang berbeda. Buku ini lebih banyak mengupas kondisi kejiwaan pada setiap fase. Kedua buku tafsir tematik dari Kemenag ini belum secara tuntas menjawab persoalan perlindungan anak karena dalam satu pembahasan tema tertentu terkadang

mengulas hanya sebagian dan sebagian yang lain terdapat dalam tema yang berbeda. Akibatnya pemahaman mengenai perlindungan anak masih kurang komprehensif karena analisis kurang mendalam.

Selain kajian-kajian berbasis al-Qur'ān sebagaimana disebutkan diatas, sudah banyak penelitian tentang perlindungan anak ditinjau dari pendekatan sosial kemasyarakatan, seperti (1) Eny Kusdarini, *Perlindungan Anak di Indonesia Sebagai Perwujudan HAM di era Otonomi Daerah*, yang mengulas berbagai problem sosial tentang perlindungan anak di Indonesia yang masih membutuhkan perhatian secara khusus.; (2) Berbagai perangkat hukum, seperti: a) *Keppres RI No. 59/2002 (RAN Penghapusan Bentuk-Bentuk Terburuk Pekerja Anak)*, b) *Keppres RI No. 88/2002 (RAN Penghapusan Perdagangan Perempuan dan Anak)*, c). *UU No. 39/1999 (UU HAM)*, dan d) *UU No. 23/2002 (Perlindungan Anak)* yang merupakan jawaban dari persoalan politik dan bentuk legislasi semata yang masih membutuhkan partisipasi berkelanjutan.

Dari telaah pustaka yang penulis lakukan, terlihat belum ada kajian yang membahas secara khusus mengenai perlindungan anak dalam al-Qur'ān dalam sebuah kajian tafsir dengan menggunakan penafsiran al-Jaṣṣaṣ dan az-Zuhailī yang tergolong sebagai tafsir hukum dalam perspektif analisis komparatif. Oleh karena itu penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan guna melihat secara memperoleh gambaran tentang perlindungan anak dalam perspektif kedua mufasir tersebut.

E. Metode Penelitian

Langkah-langkah yang akan ditempuh peneliti dalam menggali dan menginterpretasikan data guna menemukan jawaban dari permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini meliputi langkah-langkah sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya, sumber-sumber yang dijadikan sebagai bahan penelitian ini berasal dari bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan tema yang dibahas (Mestika, 2008: 1). Karena penelitian ini menyangkut pemikiran al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuhailī, maka sumber primernya adalah tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* dan tafsir *al-Munīr*. Sementara buku-buku, kitab, atau karya tulis yang membahas masalah yang berkaitan dengan objek kajian ini yaitu tentang perlindungan anak, serta buku-buku lain yang terkait yang sekiranya dapat digunakan untuk membantu menganalisis persoalan akan dijadikan sebagai sumber sekunder.

2. Pendekatan Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-analitis dengan spesifikasi metode tafsir *maudū'ī*.⁶ Diantara ciri metode deskriptif adalah menggambarkan fakta-fakta tentang masalah yang diteliti, dengan memberikan interpretasi yang rasional (Nawawi, 2001: 63-64). Data-data yang dikumpulkan berupa kata-kata (Moleong, 1995: 6),

⁶ Tafsir *maudū'ī* adalah salah satu model penafsiran yang bertujuan untuk memberikan jawaban terhadap problem baru dalam masyarakat. Dalam model ini *mufassir* tidak lagi menafsirkan ayat secara berurutan, tetapi dengan cara menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surah yang berbicara tentang topik tertentu untuk mengambil kesimpulan secara menyeluruh tentang masalah tersebut. lihat: (al-Farmāwī, 1994: 36, Kemenag, 2011: xvii, Shihab, 1998: 114, al-'Arīd, 1994: 78).

adapun dalam penelitian ini berupa penafsiran al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī. Metode analisis yang digunakan adalah gabungan dari metode deduktif, induktif dan komparatif.

Metode deduktif digunakan untuk memperoleh gambaran secara detail pemikiran al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ān yang menjadi objek penelitian. Metode deduktif digunakan berangkat dari berbagai persoalan dan realita yang terjadi di masyarakat untuk mencari solusi dari al-Qur’ān (*minal-wāqī‘ ilā al-Qur’ān*). Metode induktif digunakan untuk memperoleh gambaran secara utuh tentang pemikiran topikal al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī tentang topik yang diteliti secara tematik.

Metode induktif berupaya memberikan jawaban terhadap berbagai persoalan kehidupan dengan berangkat dari teks (*naṣṣ*) al-Qur’ān menuju realita (*minal Qur’ān ilā al-wāqī‘*). Sementara metode komparatif (Baidan, 2011: 60) digunakan untuk membandingkan pemikiran al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī untuk kemudian dianalisis secara kritis, dengan mencari sisi persamaan dan perbedaan serta kelebihan dan kekurangan dari kedua mufasir tersebut.⁷ Dengan menggunakan metode perbandingan, penulis juga akan menghubungkan dengan mufasir lain, sebagai perbandingan pemikiran dengan latar belakang, corak dan kecenderungan penafsiran yang berbeda. Disamping itu, juga akan digunakan untuk membandingkan antara penafsiran al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī dengan para pemikir dan pakar hukum Islam maupun

⁷ Metode komparatif mempunyai cakupan yang luas, mencakup tiga aspek; 1) perbandingan ayat dengan ayat; 2) perbandingan ayat dengan hadis; dan 3) perbandingan berbagai pendapat mufasir

aktifis HAM untuk memperkaya alternatif pemecahan dari satu permasalahan tertentu sebagai bahan pengembangan penelitian selanjutnya.

Metode *muqāran* mempunyai ruang lingkup dan kajian yang luas, yaitu (a) dengan memperbandingkan sejumlah ayat-ayat al-Qur'ān yang berbicara tentang satu topik, atau (b) memperbandingkan ayat-ayat al-Qur'ān dengan hadis-hadis Nabi yang secara lahiriyah tampak berbeda (al-Farmāwī, 1994: 31). Penelitian ini akan menggunakan metode *muqāran* yang pertama, yaitu membandingkan sejumlah ayat-ayat al-Qur'ān yang sama dalam topiknya.

F. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan dilakukan dan ditulis dengan langkah-langkah sebagai berikut:

- a. Menginventarisir ayat-ayat tentang perlindungan anak dalam al-Qur'ān, kemudian mencari penafsiran tentang ayat-ayat tersebut, khususnya dalam tafsir karya al-Jaṣṣaṣ dan az-Zuhailī serta tafsir-tafsir dan buku-buku lain yang terkait dengan persoalan perlindungan anak. Inventarisasi dari ayat-ayat al-Qur'ān tidak terbatas pada kata kunci atau term-term anak, tetapi pada ayat-ayat yang berkaitan atau berbicara tentang hal yang berkaitan dengan perlindungan anak.
- b. Mengkaji penafsiran-penafsiran tersebut secara komprehensif, kemudian mengabstraksikan dengan metode deskriptif dan melakukan analisis terhadap pandangan al-Jaṣṣaṣ dan az-Zuhailī mengenai perlindungan anak

dalam al-Qur'ān, bagaimana metode penafsiran dan corak serta kecenderungan kedua tafsir tersebut.

- c. Dengan metode komparatif penulis akan mencari sisi-sisi persamaan dan perbedaan serta faktor-faktor yang melatarbelakangi penafsiran dari masing-masing mufasir tersebut dan juga implikasi hukum yang ditimbulkan. Dalam metode komparatif ini penulis akan mengambil aspek-aspek yang bersifat tematik dan kasuistik.
- d. Membuat kesimpulan-kesimpulan secara teliti sebagai jawaban terhadap rumusan masalah sehingga menghasilkan pemahaman baru yang bersifat komprehensif dan sistematis.

BAB II

PERLINDUNGAN ANAK DALAM AL-QUR'AN

A. Anak dalam al-Qur'an

1. Pengertian anak

Penjelasan tentang anak dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* diartikan bahwa anak adalah manusia yang masih kecil (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008: 57-58). Pengertian ini masih sangat global, karena tidak memberi batasan berapa usia seseorang masih dapat disebut anak.

Dalam Pasal 1 Konvensi Hak-hak Anak dinyatakan bahwa: “seorang anak adalah setiap orang yang berusia di bawah 18 tahun kecuali di bawah undang-undang yang berlaku bagi anak, usia dewasa dicapai lebih awal”. Instrumen internasional lainnya juga menggunakan 18 tahun sebagai batasan untuk menentukan kapan seorang anak kehilangan haknya atas perlindungan khusus yang menjadi hak seorang anak. Lebih jauh UNICEF dan organisasi internasional utama yang bekerja dengan anak, menggunakan usia 18 tahun sebagai batas pasti untuk bekerja.

Dalam hal pengertian anak, Makarao, dkk (2013: 15-16) mengutip Wikipedia yang menyatakan bahwa:

“Anak (jamak: anak-anak) adalah seorang lelaki atau perempuan yang belum dewasa atau belum mengalami masa pubertas. Anak juga merupakan keturunan kedua, di mana kata “anak” merujuk pada lawan

dari orang tua, orang dewasa adalah anak dari orang tua mereka, meskipun mereka telah dewasa”.

Menurut psikologi, anak adalah periode perkembangan yang merentang dari masa bayi hingga usia lima tahun atau enam tahun, periode ini biasanya disebut dengan periode prasekolah, kemudian berkembang setara dengan tahun sekolah dasar. Istilah ini juga sering merujuk pada perkembangan mental seseorang, walaupun usianya secara biologis dan kronologis seseorang sudah termasuk dewasa, namun apabila perkembangan mentalnya atau urutan umurnya maka seseorang dapat diasosiasikan dengan istilah “anak”.

Pengertian anak menurut Mahfiana, yang mengutip dari pendapat Atmasasmita, Kartono, dan Sadhi adalah: (1) anak adalah seorang yang masih ada di bawah usia tertentu dan belum dewasa serta belum kawin; (2) anak adalah keadaan manusia normal yang masih berusia muda dan sedang menentukan identitasnya, serta sangat labil jiwanya sehingga sangat mudah terkena pengaruh lingkungan; (3) anak adalah mereka yang masih berusia muda dan sedang menentukan identitas diri sehingga berakibat pada mudahnya mereka menerima pengaruh dari lingkungan.

Dalam Undang-Undang No. 12 Tahun 1995 tentang pemasyarakatan, anak diklasifikasikan dalam pengertian sebagai berikut:

- a. Anak pidana adalah anak yang berdasarkan putusan pengadilan menjalani pidana di Lembaga Pemasyarakatan (LAPAS) anak paling lama sampai berumur 18 tahun.

- b. Anak Negara adalah anak yang berdasarkan putusan pengadilan diserahkan pada Negara untuk dididik dan ditempatkan di LAPAS anak paling lama sampai berumur 18 tahun.
- c. Anak sipil adalah anak yang atas permintaan orang tua atau walinya memperoleh ketetapan pengadilan untuk dididik di LAPAS anak paling lama sampai berumur 18 tahun.

Dari berbagai pendapat tentang pengertian anak diatas, maka disimpulkan bahwa pengertian anak dapat di lihat dari dua sisi: (1) Sisi yuridis formal yang mengutamakan ukuran umur dan status perkawinan, penentuan umur ini antara negara satu dengan lainnya tidak sama;¹ (2) Sisi psikologis yang selalu mengutamakan kematangan jiwa individu (Mahfiana, 2013: 300-301). Anak adalah seseorang yang masih kecil, belum berusia 18 tahun dan belum pernah kawin, belum bisa membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang melanggar hukum dan mana yang tidak.

2. Anak dalam al-Qur'an

Dalam periodisasi perkembangan anak, adalah melalui tahapan-tahapan perkembangan baik fisik maupun psikis, seringkali diungkap dalam al-Qur'an dengan uraian-uraian yang singkat dan padat. Pengungkapan

¹ Penentuan umur anak di Amerika Serikat, pada 27 negara bagian menyepakati usia anak adalah 8 sampai 18 tahun, di 6 negara bagian yang lain menyepakati usia anak adalah 7 sampai 17 tahun, dan di bagian negara yang lain 8 sampai 16 tahun; di Inggris batasan usia anak adalah 12 sampai 16 tahun; di Australia 8 sampai 16 tahun; di Belanda 12 sampai 15 tahun; di negara Asia antara lain Sri Lanka 8 sampai 16 tahun, Iran 6 sampai 18 tahun; Jepang dan Korea 14 sampai 20 tahun, Kamboja 15 sampai 15 tahun. The Beijing Rules menetapkan batasan usia anak adalah 7 sampai 18 tahun, sedangkan Resolusi PBB 45/113 menentukan batas usia anak-anak yaitu 18 tahun (lihat Layyin dalam jurnal *Justitia Islamica*, Vol. 10/No. 2/2013:302)

tersebut tergambar dalam bentuk proses yang sistematis dan kadang tersusun disertakan dengan aspek lain. Al-Qur'an menyebut anak dalam berbagai macam *term* dengan segala macam makna yang menyertainya. *Term-term* anak dalam al-Qur'an adalah:

a. *Walad*

Kata *Walad* berasal dari kata *walada*, *yalidu*, *wilādatan* yang memiliki makna dasar mengeluarkan. Kata ini dipergunakan untuk penunjukan makna anak yang bersifat umum atau kelompok usia sebelum menginjak dewasa (Ibn Manẓūr, tt: 467). Kata *walad* adalah salah satu lafal-lafal al-Qur'an yang bermakna anak dengan kuantitas yang tinggi, dan diperoleh sejumlah perubahan bentuk ke dalam 112 tempat (al-Bāqī, 1987: 930-931).

Penggunaan kata *walad* mencakup pengertian anak sebagai keturunan manusia ataupun proses-proses yang dilalui seorang anak secara keseluruhan pada masa perkembangannya sejak lahir. Terkadang juga dipergunakan untuk menggambarkan anak dalam bentuk fisik atau sosok seorang anak kecil, terkadang sebagai pemuda, dan bahkan untuk menunjukkan keseluruhan anggota keluarga (al-Isfahānī, 2004: 1507). Berbagai penyebutan *walad* mengandung arti yang berbeda, antara lain: Pertama, *al-walad* bentuk jamaknya adalah *al-aulād*, terulang 33 kali dalam bentuk mufrad dan 23 kali dalam bentuk jamak. Arti kata ini mengarah kepada anak dalam arti biologis tanpa batasan umur. Terkadang

mengarah hanya kepada anak laki-laki (QS. an-Nisā'/4: 176), kadang mencakup anak laki-laki dan perempuan (QS. Saba'/34: 37).

Kedua, *walīd* yang berarti masih dalam usia anak-anak. Kata ini disebut hanya sekali dalam al-Qur'an yaitu (QS. Asy-Syu'ara/26: 18):

قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ

Artinya: Fir'aun menjawab: “Bukankah kami telah mengasuhmu di antara (keluarga) kami, waktu kamu masih kanak-kanak dan kamu tinggal bersama kami beberapa tahun dari umurmu (QS. asy-Syu'arā'/26: 18).

Ketiga, *wildān* yang mengandung arti anak-anak muda, dalam al-Qur'an disebutkan 6 kali. 4 kali dalam arti anak-anak yaitu dalam QS. an-Nisā'/4: 75, 98, 127 dan QS. al-Muzzammil/73: 17, dan 2 kali dalam arti anak-anak muda pelayan surga yaitu dalam QS. al-Wāqī'ah/56: 17 dan QS. al-Insān/76: 19.

Keempat, *maulūd* artinya yang dilahirkan atau anak. Disebutkan sekali dalam QS. Luqmān/31: 33, dan dalam (S. al-Baqarah/2: 233 disebutkan dua kali dirangkaikan dengan kata *lahū* yang diartikan sebagai orangtua.

Dari keempat paparan diatas, terlihat bahwa secara umum kata *walad* mengandung arti anak tanpa batasan usia tertentu dalam rentang umur yang bervariasi.

b. *Ṣabiyy*

Term *ṣabiyy* menurut Ibn Fāris mempunyai tiga makna pokok. *Pertama*, menunjukkan makna usia muda (anak). *Kedua*, menunjuk kepada jenis angin, yaitu angin yang bertiup ke arah kiblat. *Ketiga*,

menunjuk pada arti condong, misalnya perasaan yang condong kepada sesuatu atau mengarahkan sesuatu pada sebuah sasaran.

Dalam al-Qur'an, kata *ṣabiyy* yang berarti anak, hanya terulang dua kali yaitu pada QS. Maryam/19: 12 dan 29:

يٰٓيَحْيٰۤى خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ وَّءَاتَيْنٰهُ الْحِكْمَ صَبِيًّا

Artinya: Hai Yahya, ambillah Al kitab (Taurat) itu dengan sungguh-sungguh. dan kami berikan kepadanya hikmah selagi ia masih kanak-kanak.(QS. Maryam/19: 12)

Ayat diatas tidak menyebutkan berapa usia Nabi Yahya as yang dikatakan sebagai anak-anak. Ayat tersebut mengisahkan masa kecil Nabi Yahya as yang telah diberi keistimewaan. Salah satunya diberi kemampuan intelektual atau nalar yang belum pernah diberikan kepada orang atau pihak lain. Allah SWT memberi kemuliaan secara langsung kepadanya berupa amanah untuk mengemban misi kenabian sebelum usia 40 tahun. Potensi intelektual yang diberikan kepada Nabi Yahya as sejak belia memungkinkan dapat diterima oleh masyarakat karena didukung oleh potensi spiritual yang sempurna.

Keterangan tentang makna *ṣabiyy* yang lain terdapat dalam ayat sebagai berikut:

فَاَشَارَتْ اِلَيْهِ قَالُوْا كَيْفَ نُوْكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِى الْمَهْدِ صَبِيًّا

Artinya: Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: “Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih di dalam ayunan?.(QS. Maryam/19: 29)

Ungkapan *fi al-mahd* (masih dalam ayunan) mengisyaratkan bahwa Nabi Isa as saat itu masih bayi. Allah SWT menggunakan term *ṣabiyy* adalah sebagai pertanda bahwa apa yang dihadapi oleh umat manusia saat itu untuk meyakini kenyataan bahwa Isa adalah anak bayi yang masih dalam ayunan.

Penggunaan lafal ini menunjukkan kondisi kebenaran keyakinan seorang perempuan suci yang berada dalam kegoncangan psikologis karena melahirkan seorang anak tanpa bapak dan tuduhan-tuduhan praktik asusila yang diarahkan padanya. Ungkapan lafal berikutnya yang mengisyaratkan dialog langsung kepada bayi tersebut. Pemahaman masyarakat yang memustahilkan bayi yang baru lahir bisa diajak berkomunikasi terjawab dalam kisah ini.

c. *Gulām*

Dilihat dari sisi bahasa, kata *gulām* dapat diartikan sebagai anak laki-laki dalam usia remaja (al-Isfahānī, 2004: 364). Atau juga anak laki-laki sejak lahir sampai dewasa. Dalam hal ini, Shihab (1998: 402) menyatakan bahwa tidak ada rujukan yang pasti tentang batasan umur *gulām* tersebut.

Term *gulām* dan kata yang seakar diulang sebanyak 13 kali dalam al-Qur'an dan dikelompokkan menjadi tiga kategori:

- 1) Usia bayi. Hal ini dijelaskan dalam QS. Maryam/19: 8 dan 20
- 2) Seorang anak yang tahap perkembangannya belum mencapai usia remaja, yaitu berusia antara 5-8 tahun (QS. Al-Kahf/18: 74 dan 82)

3) Anak laki-laki yang mencapai usia remaja (QS. Yusuf/ 12: 19)

Gulām adalah lafal yang menunjukkan kelompok usia pemuda, dimana seorang anak telah menunjukkan tanda-tanda kedewasaannya. Namun dalam beberapa tempat dalam al-Qur'an juga menunjukkan pada anak yang belum mencapai kematangan baik fisik maupun psikis. Misalnya:

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَبُشْرَىٰ هَذَا
غُلَامٌ وَأَسَرُّهُ بَضْعَةً ۖ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

Artinya: Kemudian datanglah kelompok orang-orang musafir, lalu mereka menyuruh seorang pengambil air, Maka dia menurunkan timbanya, Dia berkata: “Oh; kabar gembira, ini seorang anak muda!” kemudian mereka menyembunyikan dia sebagai barang dagangan. dan Allah Maha mengetahui apa yang mereka kerjakan.(QS. Yusuf/ 12: 19)

Ayat diatas menerangkan tentang kondisi Yusuf ketika mendapat perlakuan semena-mena dari saudara-saudaranya yang memasukkannya ke dalam sumur. Kondisi fisik Yusuf yang seringan timba yang dinaikkan dari dalam Yusuf memperkuat dugaan bahwa Yusuf saat itu masih sangat muda dan masih sangat butuh pertolongan.

Kata *gulām* dalam al-Qur'an menurut (Thalib, 2007: 339). Secara umum dapat dikatakan bahwa kata tersebut adalah istilah kelompok generasi atau anak yang akan memiliki kematangan atau kesiapan mengemban misi ketuhanan dan kemanusiaan yang dibutuhkan manusia. Allah memberi potensi istimewa kepada mereka untuk mengemban fungsi kehalifahan. Al-Qur'an menyebutkan istilah generasi yang diidamkan itu

dengan *gulām ḥalīm* (anak yang penyabar)², dan *gulām ‘alīm* (anak yang cerdas)³.

d. *Ibn*

Menurut al-Isfahānī (2004: 177), kata *ibn* berasal dari kata *banawa* dengan bentuk plural *abnā’*. Kata *ibn* merupakan pecahan dari kata kerja (*fi’il*) *banā yabnī binā* yang berarti *membangun, menyusun, atau pondasi*. Secara terminologis lafal ini berarti sesuatu atau seseorang yang dilahirkan (Ibn Manẓur, 1997, III: 467).

Lafal *ibn* dipergunakan juga untuk menjelaskan hubungan yang bersifat biologis antara anak dan ibu. Proses kehamilan dan kelahiran anak oleh seorang ibu ditunjukkan dengan kisah Maryam yang mengemban amanah, mengandung, memelihara, dan menjaga kondisi fisik dan psikis seorang pembawa risalah ketuhanan melalui tanggungjawab pemeliharaan Nabi Isa AS.⁴

Secara umum kata *ibn* di dalam al-Qur’an mengacu pada status anak, baik disandarkan kepada bapak, nama Tuhan (Allah), ataupun sebutan lain. Kata *ibn* banyak disebutkan untuk menjelaskan Isa bin Maryam (Isa putra Maryam). Kata *ibn* mengiringi nama Isa atau menjelaskan status Isa baik sebagai Nabi dan Rasul maupun sebagai putra Maryam disebutkan 23 kali. Selebihnya kata *ibn* disandarkan pada

² QS. as-Saffāt/37: 101

³ QS. az-Zāriyāt/51: 28

⁴ QS. al-Baqarah/2: 87 dan QS. Maryam/19:22

sebutan lain seperti Uzair ibn Allah, *ibn as-sabīl*, *ibni*, dan *bunayya* (Ensiklopedia al-Qur'an, 2007, I: 337).

e. *Ṭifl*

Kata *ṭifl* adalah bentuk *maṣḍar* dari *ṭafala yatfulu ṭufūlan/ ṭufūl, ṭiflan/ ṭifl*. Bentuk jamaknya ada dua, yaitu *ṭifāl* dan *aṭfāl*. Kata ini disebut empat kali dalam al-Qur'an. Tiga kali dalam bentuk tunggal (QS. Al-Hajj/22: 5, QS. An-Nūr/24: 31, dan QS. Al-Gāfir/40: 67) dan satu kali dalam bentuk jamak (QS. An-Nūr/24: 59) (Ensiklopedia al-Qur'an, 2007, III: 1006).

Secara bahasa, menurut Ibn Manẓūr kata *ṭifl* mempunyai arti bayi yang telah lahir dari rahim ibunya sampai ia balig (dewasa). Secara terminologi, *ṭifl* berarti “setiap anak atau bayi yang dilahirkan dari dalam rahim sampai ia menginjak usia balig yang mempunyai bentuk dan sifat lembut”. Al-Iṣfahānī mengartikan *ṭifl* sebagai anak yang masih dalam keadaan lunak-lembut (*an-na'īm*), dengan artian masih bisa dibentuk dan diarahkan kepada sesuatu oleh orang lain.

Thalib (2007: 337) mengungkapkan bahwa makna *ṭifl* dalam al-Qur'an secara umum dapat dipahami dengan:

- 1) Berhubungan dengan makna dasar, yaitu usia anak yang senantiasa dalam kesenangan dan tidak memiliki beban kehidupan yang disebabkan kelemahan kualitas fisik dan psikis.

- 2) Lafaz *ṭifl* berkenaan dengan aturan-aturan dalam kekeluargaan dan ayat-ayatnya berkaitan dengan prinsip-prinsip kekeluargaan.⁵
- 3) Pengungkapan *ṭifl* adalah singkat namun padat. Artinya bahwa meskipun dalam al-Qur'an hanya terdapat dalam empat tempat, namun bahasanya mencakup keseluruhan kehidupan anak yang dimulai sejak proses kelahiran hingga menginjak usia dewasa.

f. *Žurriyyah*

Kata ini terdiri dari huruf *zāl*, *rā'* berganda yang mengandung arti dasar “kehalusan dan tersebar” (al-Aṣṣfahānī, 2004: 177-178). Kata ini dengan segala perubahannya terulang sebanyak 30 kali, yang secara umum mengandung arti keturunan. Kesimpulan yang dapat diambil dari pemakaian kata tersebut dalam al-Qur'an adalah bahwa makna keturunan yang menyebar disini tidak hanya anak, tetapi bisa juga alur keturunan lanjutannya, seperti cucu, cicit, dan seterusnya.

B. Perlindungan Anak

1. Pengertian perlindungan anak

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, perlindungan berarti; (1) tempat berlindung; (2) hal (perbuatan dan sebagainya) memperlindungi. Sedangkan anak adalah; (1) keturunan yang kedua, (2) manusia yang masih kecil.

⁵ QS. An-Nūr/24: 31

Perlindungan adalah tempat berlindung, hal (perbuatan, dan sebagainya) memperlindungi. Kata perlindungan, berakar dari kata dasar “lindung” mendapat konfiks “pe-an” sehingga menjadi kata benda bentukan dan bermakna abstrak. Pengertian kata bentukan berupa “perlindungan” adalah merujuk pada peristiwa itu sendiri atau hal perbuatan. Perlindungan adalah pemberian jaminan atas keamanan, ketentraman, kesejahteraan dan kedamaian (Mahfiana, 2013: 311).

Dalam buku Panduan Anak UNICEF, istilah “perlindungan anak” (*child protection*) digunakan dengan cara berbeda oleh organisasi yang berbeda dan dalam situasi yang berbeda pula. Misalnya dalam buku tersebut istilah “perlindungan anak” diartikan perlindungan dari kekerasan, *abuse*, dan eksploitasi. Selanjutnya, dalam bentuk paling sederhana, perlindungan anak mengupayakan agar setiap hak anak tidak dirugikan. Perlindungan anak bersifat melengkapi Hak-hak lainnya yang secara *inter alia* menjamin bahwa anak-anak akan menerima yang mereka butuhkan supaya mereka dapat bertahan hidup, berkembang, dan tumbuh.

Dalam Seminar Perlindungan Anak/Remaja yang diadakan oleh Pra Yuwana pada tahun 1997 dirumuskan tentang Perlindungan Anak, yaitu:

- a. Segala daya upaya yang dilakukan secara sadar oleh setiap orang maupun lembaga pemerintah dan swasta yang bertujuan mengusahakan pengamanan, penguasaan, dan pemenuhan kesejahteraan fisik, mental, dan sosial anak dan remaja yang sesuai dengan kepentingan dan hak asasinya.

- b. Segala daya upaya bersama yang dilakukan dengan sadar oleh perorangan, keluarga, masyarakat, badan-badan pemerintah dan swasta untuk pengamanan, pengadaan dan pemenuhan kesejahteraan rohaniah dan jasmaniah anak berusia 0-21 tahun, tidak dan belum pernah nikah, sesuai dengan hak asasi dan kepentingannya agar dapat mengembangkan dirinya seoptimal mungkin.

Menurut Pasal 1 ayat (2) Undang-Undang RI No. 23 Tahun 2002, Perlindungan anak adalah segala kegiatan untuk menjamin dan melindungi anak dan Hak-haknya agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi, secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Perlindungan hak asasi anak adalah meletakkan hak anak ke dalam status sosial anak dalam kehidupan masyarakat, sebagai bentuk perlindungan terhadap kepentingan-kepentingan anak yang mengalami masalah sosial.

Perlindungan anak mencakup berbagai aspek yang beragam dan bervariasi, di tingkat tradisi dan nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat. Misalnya pelacuran yang terkait erat dengan faktor ekonomi, kekerasan di rumah atau di sekolah berkaitan dengan kemiskinan, nilai-nilai sosial, norma dan tradisi. Kriminalitas seperti perdagangan anak, bahkan kemajuan teknologi berdampak pada aspek perlindungan yaitu dalam tumbuh kembangnya pornografi anak. Oleh karena itu, perlindungan sangat diperlukan dan pantang untuk dilanggar. Pelanggaran terhadap perlindungan

Hak-hak anak, selain pelanggaran terhadap Hak-hak asasi manusia juga sangat mengganggu kelangsungan hidup dan perkembangan anak. Anak dapat menjadi korban kekerasan, eksploitasi, *abuse*, dan pengabaian.

Beberapa resiko pelanggaran terhadap hak perlindungan anak adalah: *pertama*, anak hidup lebih pendek usianya, *kedua*, anak memiliki kesehatan mental dan fisik yang buruk, *ketiga*, anak mengalami masalah-masalah yang berkaitan dengan pendidikannya (termasuk putus sekolah), *keempat*, anak memiliki ketrampilan yang buruk sebagai orang tua, dan kelima, anak menjadi tunawisma, terusir dari tempat tinggalnya. Di sisi lain, perlindungan yang sukses akan berdampak pada peningkatan peluang anak untuk tumbuh sehat secara fisik dan mental, percaya diri dan memiliki harga diri, dan kecil kemungkinan melakukan tindak kekerasan atau eksploitasi terhadap orang lain, termasuk anak-anaknya.

Perlindungan anak juga merupakan pembinaan generasi muda. Dimana pembinaan generasi muda merupakan bagian integral dari Pembangunan Nasional dan juga menjadi sarana guna mencapai tujuan Pembangunan Nasional, yaitu masyarakat adil dan makmur serta aman dan sentosa berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Konsepsi Perlindungan Anak meliputi ruang lingkup yang luas, dalam arti bahwa Perlindungan Anak tidak hanya mengenai perlindungan atas jiwa dan raga si anak, tetapi mencakup semua hak serta kepentingannya yang dapat menjamin pertumbuhan dan perkembangan yang wajar, baik secara rohani, jasmani, maupun sosialnya sehingga diharapkan Anak Indonesia akan mampu

berkembang menjadi orang dewasa yang mampu dan mau berkarya untuk mencapai tujuan Pembangunan Nasional.

2. Perlindungan anak dalam al-Qur'an

Anak adalah amanah sekaligus karunia Allah SWT yang harus senantiasa dijaga karena dalam dirinya melekat harkat, martabat, dan Hak-hak asasi yang harus di junjung tinggi. Orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah, dan Negara bertanggung jawab terhadap perlindungan Hak-hak anak secara terus menerus, berkelanjutan, dan terarah untuk menjamin pertumbuhan dan perkembangan anak, baik fisik, mental, spiritual, maupun sosial (Koro, 2012: 63-64). Namun demikian, pasal 9 Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 menentukan bahwa orang tua adalah yang pertama-tama bertanggung jawab atas terwujudnya kesejahteraan anak baik secara rohaniyah, jasmaniah, maupun sosial.⁶

Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama dalam Islam mengandung prinsip-prinsip perlindungan terhadap hak asasi manusia. Dan usaha untuk membumikan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an dalam masyarakat harus dimulai dari lingkup terkecil dari masyarakat, yaitu keluarga (Nurchayho, 2013: 146-147). Dalam perspektif al-Qur'an, perlindungan anak meliputi berbagai hal yang berkaitan dengan; pembentukan keluarga,⁷ pembinaan

⁶ Pasal 9 UU Nomor 4 Tahun 1979 menentukan, Tanggung jawab orang tua atas kesejahteraan anak mengandung kewajiban memelihara dan mendidik anak sedemikian rupa, sehingga anak dapat tumbuh dan berkembang menjadi orang yang cerdas, sehat, berbakti kepada orang tua, berbudi pekerti luhur, bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berkemauan serta berkemampuan untuk meneruskan cita-cita bangsa berdasarkan Pancasila.

⁷ QS. ar-Rūm/30: 21, QS. Yāsīn/36: 36

keluarga bahagia,⁸ pemeliharaan dan pengasuhan anak setelah lahir, kewajiban melindungi dan mendidik anak (Kemenag, 2012/2 : 74-90).⁹

Berikut adalah bentuk perlindungan anak dalam al-Qur'an yang harus diperhatikan terutama oleh masyarakat Muslim:

a. Pembentukan keluarga

Keluarga adalah lingkungan di mana terdapat beberapa orang yang masih memiliki hubungan darah. Keluarga adalah unit terkecil dari masyarakat yang terdiri atas kepala keluarga dan beberapa orang yang terkumpul dan tinggal di suatu tempat di bawah suatu atap dalam keadaan saling ketergantungan.

Keluarga yang baik dalam al-Qur'an digunakan istilah keluarga yang *sakīnah*, *mawaddah*, dan *rahmah*, yang berarti keluarga yang tenang dan damai penuh suasana cinta kasih dan sikap saling menyayangi. Ayat-ayat yang berbicara tentang hal ini adalah QS. ar-Rūm/30: 21

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. (QS. Ar-Rum/30: 21)

⁸ QS. al-A'rāf/7: 189, QS. al-Furqān/25: 74, QS. at-Taḥrīm/66: 6, QS. al-Munāfiqūn/63: 9

⁹ QS. al-An'ām/6: 151, QS. al-Isrā'/17: 31, QS. an-Nisā'/4: 9

سُبْحَنَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ
وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: Maha Suci Zat yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui. (QS. Yāsīn/36: 36)

Dari ayat 21 QS. ar-Rūm, dapat di ambil sebuah pelajaran bahwa penciptaan istri-istri sebagai pasangan hidup laki-laki untuk memperoleh kehidupan yang tenang, tentram dan damai. Untuk membina rumahtangga dan keluarga yang bahagia sehingga dapat melaksanakan tugas-tugas kehidupan dalam masyarakat dan negara. Sehingga upaya perlindungan terhadap anak pun dapat terlaksana dengan baik.

Selanjutnya pada surah Yāsīn/36: 36 menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah menciptakan manusia maupun hewan berpasang-pasangan. Termasuk suasana alam seperti siang dan malam, tinggi dan rendah, jauh dan dekat, baik dan buruk, dan sebagainya. Oleh karena itu kehidupan yang normal bagi manusia sesungguhnya dengan berpasangan. Orang tua wajib membantu anaknya untuk memberi pengarahan bagaimana jodoh yang baik untuk anaknya. Sebagaimana hadis Nabi Muhammad saw:

عَنْ أَبِي رَافِعٍ، قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُعَلِّمَهُ الْكِتَابَةَ، وَالسَّبَّاحَةَ، وَالرَّمِيَّ، وَأَنْ يُورِثَهُ طَيِّبًا

Artinya: Hak seorang anak atas kedua orang tuanya yaitu mengajarkan membaca al-Qur'an, berenang, melempar panah serta mewariskan hal-hal

yang baik (termasuk kehidupan berumah tangga). (HR. Baihaqi dan Abu Rafi', 2003, X: 26)

Mendidik anak dan pendidikan agama, jasmani dan rohani dan berbagai ketrampilan yang mengandung nilai-nilai kebaikan bagi generasi berikutnya merupakan tuntunan dan petunjuk agama Islam yang patut dijadikan pedoman. Dalam hal mencari jodoh pun telah disebutkan dalam sabda Nabi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: “ تَنْكِحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسْبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ “

Artinya : Dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW, bersabda : “Wanita dinikahi karena empat hal, yaitu karena hartanya, nasab atau keturunannya, kecantikannya dan karena agamanya, utamakan wanita yang beragama karena akan membantumu dalam mendidik anak-anak. (HR Muslim dari Abu Hurairah, tt, II: 1086)

b. Pembinaan keluarga bahagia

Beberapa petunjuk al-Qur'an tentang pembinaan keluarga tercermin dalam ayat-ayat sebagai berikut:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبُّهُمَا لِيَنْزِلَ عَلَيْهِمَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

Artinya: Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (Beberapa waktu). Kemudian tatkala Dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: “Sesungguhnya jika Engkau memberi kami

anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur. (QS. al-A‘rāf/7: 189)

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ
وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Artinya: Dan orang-orang yang berkata: “Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami isteri-isteri Kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan Jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa. (QS. al-Furqān/25: 74)

Maksud dari jiwa yang satu menurut pendapat jumhur Ulama adalah Nabi Adam as Jadi menurut mereka berpandangan *monogeneses*, yaitu manusia berasal dari keturunan satu orang yaitu Nabi Adam as Penciptaan Adam as diikuti dengan penciptaan pasangannya yaitu Hawa. Terlepas dari kontroversi penciptaan Adam as dan Hawa ini, dalam proses selanjutnya sesungguhnya manusia menerima amanat kelahiran anak yang akan melanjutkan generasi manusia. Oleh karena itu Allah memperingatkan kepada manusia yang telah sanggup menerima amanat keturunan (QS. al-Aḥzāb/33: 72) berupa anak-anak yang harus dididik dengan baik, karena jika tidak mereka akan menjadi manusia-manusia yang zalim dan sangat bodoh.

c. Pemeliharaan dan pengasuhan anak setelah lahir

Pemeliharaan dan pengasuhan anak setelah lahir terdapat dalam dua surat, yaitu:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُورًا أَنفُسُكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ

عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan. (QS. at-Tahrīm/66: 6)

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

Artinya: Hai orang-orang beriman, janganlah hartamu dan anak-anakmu melalaikan kamu dari mengingat Allah. Barangsiapa yang berbuat demikian Maka mereka itulah orang-orang yang merugi. (QS. al-Munāfiqūn/63: 9)

Pembinaan orang tua kepada anak harus dengan keteladanan sehingga mampu mendorong setiap anggota keluarga untuk menjadi pribadi yang kuat, bersikap disiplin, dan memiliki pola hidup yang benar sesuai dengan petunjuk agama. Pola pembinaan juga harus disertai dengan penyediaan sarana dan perlengkapan untuk dapat menunjang berlangsungnya pembinaan dan pendidikan dalam keluarga, seperti ruang belajar, ruang untuk sholat dan membaca al-Qur'an. Disamping itu ada alat-alat belajar seperti buku-buku pelajaran, alat tulis, komputer, fasilitas internet, dan sebagainya sesuai dengan tingkat kebutuhannya.

d. Kewajiban melindungi dan mendidik anak

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِ نَحْنُ
نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا
تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ
تَعْقِلُونَ

Artinya: Katakanlah: “Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu Yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar”. Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya). (QS. al-An‘ām/6: 151)

Ada lima wasiat yang terkandung dalam ayat diatas, yaitu:

- 1) Tidak boleh mempersekutukan Tuhan
- 2) Harus berbuat baik kepada kedua orang tua (ibu dan bapak)
- 3) Tidak boleh membunuh anak sendiri karena takut miskin
- 4) Tidak boleh mendekati perbuatan keji, baik secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi
- 5) Tidak boleh membunuh manusia karena hal itu diharamkan

Larangan membunuh anak karena takut miskin bermula dari kebiasaan zaman jahiliyah yang melakukan *wa'd al-banat* (membunuh

bayi perempuan), yaitu dengan cara mengubur anak perempuan mereka hidup-hidup karena malu dan suka mempunyai anak perempuan, karena menurut mereka anak perempuan hanya menjadi beban. Hal itu tidak benar dan dilarang oleh agama. Di era modern seperti sekarang ini, orang membunuh anak karena rasa malu dengan kelahiran di luar ikatan pernikahan yang sah, baik anak itu laki-laki maupun perempuan. Bahkan mereka membuang dan meninggalkan anak yang baru dilahirkannya di tempat sampah. Hal ini sangat bertentangan dengan ajaran agama.

C. Hak-Hak dan Kedudukan Anak

1. Hak-hak anak

Anak sebagai makhluk Tuhan memiliki hak asasi sejak dilahirkan, Tidak ada manusia atau pihak lain yang boleh merampas hak tersebut. Hak anak adalah bagian dari asasi manusia yang wajib dijamin, dilindungi, dan dipenuhi oleh orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah, dan Negara (Pasal 1 ayat 12 UUPA No. 23 Tahun 2002). Pada dasarnya, perlindungan anak bertujuan untuk menjamin terpenuhinya dua hal, yaitu Hak-hak anak dan kesejahteraan anak. Menurut Muladi yang dikutip Imron (2013: 266), apapun perbuatan yang dilakukan oleh orang tua atau pihak-pihak yang terlibat dengan anak harus memperhatikan dua tujuan tersebut. Hak anak merupakan kebutuhan dasar yang seharusnya diperoleh anak untuk menjamin kelangsungan hidup, tumbuh kembang dan perlindungan dari segala bentuk

perlakuan salah, eksploitasi, dan penelantaran anak, baik mencakup hak sipil, ekonomi, sosial dan budaya.

Dalam buku Panduan Anak UNICEF, disebutkan bahwa anak-anak memiliki hak untuk diakui dalam hukum internasional sejak tahun 1924, yaitu dalam deklarasi tentang Hak-hak Anak internasional yang pertama kali diadopsi oleh Liga Bangsa-Bangsa. Pada tahun 1948 Hak-hak anak diakui dalam deklarasi Universal Hak-hak Asasi manusia yang diselenggarakan oleh PBB, dan pada tahun yang sama instrumen-instrumen regional seperti Deklarasi Amerika tentang Hak-hak dan kewajiban Manusia juga mengakui hak setiap orang, termasuk anak-anak dan selanjutnya pada tahun 1966 dikembangkan dalam instrumen-seperti dalam Konvensi Internasional tentang Hak-hak politik dan Hak-hak sipil.

Sidang umum PBB tanggal 30 November 1989 telah memproklamirkan Konvensi Hak-hak Anak secara universal, dengan maksud agar anak-anak dapat menjalani masa kecil yang membahagiakan, berhak menikmati Hak-hak dan kebebasan baik untuk kepentingan mereka sendiri maupun masyarakat. Adapun sepuluh prinsip-prinsip tentang hak anak menurut deklarasi tersebut adalah:

- a. Setiap anak harus menikmati semua hak yang tercantum dalam deklarasi ini. Semua anak tanpa pengecualian yang bagaimanapun berhak atas Hak-hak ini, tanpa membedakan suku bangsa, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pendapat di bidang politik atau di bidang lainnya, asal usul

bangsa atau tingkatan sosial, kaya atau miskin, keturunan atau status, baik dilihat dari segi dirinya sendiri maupun dari segi keluarganya.

- b. Setiap anak harus memperoleh perlindungan khusus, dan harus memperoleh kesempatan dan fasilitas yang dijamin oleh hukum dan sarana lain, sehingga secara jasmani, mental dan moral, spiritual dan sosial, mereka dapat berkembang dengan sehat dan wajar dalam keadaan bebas dan bermartabat.
- c. Setiap anak sejak dilahirkan harus memiliki nama dan identitas kebangsaan.
- d. Setiap anak harus menikmati manfaat dari jaminan sosial.
- e. Setiap anak yang baik secara fisik, mental dan sosial mengalami kecacatan harus diberikan perlakuan khusus, pendidikan, dan pemeliharaan sesuai dengan kondisinya.
- f. Untuk perkembangan pribadinya secara penuh dan seimbang setiap anak memerlukan kasih sayang dan pengertian.
- g. Setiap anak harus menerima pendidikan secara cuma-cuma sekurang-kurangnya di tingkat sekolah dasar.
- h. Setiap anak dalam situasi apapun harus menerima perlindungan dan bantuan pertama.
- i. Setiap anak harus dilindungi dari setiap bentuk keterlantaran, tindakan kekerasan dan eksploitasi.
- j. Setiap anak harus dilindungi dari setiap praktek diskriminasi berdasarkan rasial, agama dan bentuk-bentuk lainnya.

Mengenai Konvensi Hak Anak ini, Pemerintah Indonesia juga meratifikasi melalui Keppres No. 39 tahun 1990. Menurut Konvensi Hak Anak yang diadopsi dari Majelis Umum PBB tahun 1989, setiap anak tanpa memandang ras, jenis kelamin, asal usul keturunan, agama maupun bahasa, mempunyai Hak-hak yang meliputi empat bidang:

- a. Hak atas kelangsungan hidup (*survival*), menyangkut hak atas tingkat hidup yang layak dan pelayanan kesehatan.
- b. Hak untuk berkembang (*development*), mencakup hak atas pendidikan, informasi, waktu luang, kegiatan seni dan budaya, kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama, serta hak anak cacat (berkebutuhan khusus) atas pelayanan, perlakuan dan perlindungan khusus.
- c. Hak perlindungan (*protection*), mencakup perlindungan atas segala bentuk eksploitasi, perlakuan kejam, dan perlakuan sewenang-wenang dalam proses peradilan pidana.
- d. Hak partisipasi (*participation*), meliputi kebebasan untuk menyatakan pendapat, berkumpul dan berserikat, serta hak untuk ikut serta dalam pengambilan keputusan yang menyangkut dirinya.

Dalam memberikan perlindungan anak, juga harus memperhatikan pada asas-asas dan tujuan perlindungan anak. Dalam Pasal 2 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 disebutkan penyelenggaraan perlindungan anak berdasarkan Undang-Undang Dasar 1945 serta sesuai dengan prinsip dasar

Konvensi Hak-hak Anak, ada empat “Prinsip Umum Perlindungan Anak” meliputi:

- a. *Non Discrimination*, maksudnya adalah penyelenggaraan perlindungan anak bebas dari bentuk apapun tanpa memandang etnis, agama, keyakinan politik, kebangsaan, jenis kelamin, ekonomi, maupun kedudukannya dalam status keluarga. Artinya bahwa dalam memberikan perlakuan terhadap anak tidak boleh membedakan antara yang satu dengan yang lain, dengan alasan apapun juga. Dalam (Pasal 13 dan UU Nomor 23 Tahun 2002). Disebutkan bahwa perlindungan anak dari diskriminasi adalah hak yang dilindungi hukum dan bagi yang melanggar hak tersebut di pidana, khususnya dalam bidang pengasuhan anak.
- b. *The Best of Interest of Child*, maksudnya bahwa dalam semua tindakan yang menyangkut anak yang dilakukan oleh pemerintah. Masyarakat, badan legislatif, dan badan yudikatif, maka kepentingan yang terbaik bagi anak harus menjadi pertimbangan utama (Pasal 3 ayat 1 Konvensi Hak Anak).

Prinsip ini mengandung pengertian, bahwa semua penyelenggara perlindungan anak dalam mengambil keputusan menyangkut masa depan anak harus mempertimbangkan kepentingan terbaik untuk anak bukan untuk orang dewasa. Sebab, apa yang menurut orang dewasa baik, belum tentu baik pula menurut ukuran kepentingan anak. Boleh jadi menurut orang dewasa bermaksud menolong, tetapi sesungguhnya merupakan penghancuran masa depan anak (Supeno, 2010: 56).

- c. *Survival and Development of Child*, yaitu hak untuk hidup, kelangsungan hidup, dan perkembangan, Dimana ketiga unsur ini adalah hak asasi yang paling mendasar bagi anak yang dilindungi oleh negara/pemerintah, masyarakat, keluarga, dan orang tua (Pasal 2 UU No 23 Tahun 2002).

Pesan dari prinsip ini, bahwa Negara tidak boleh membiarkan siapapun, institusi manapun, atau kelompok masyarakat manapun mengganggu hak hidup seorang anak. Hal ini berlaku juga untuk pemenuhan hak tumbuh dan berkembang secara fisik maupun psikis. Jangankan melakukan eksploitasi, kekerasan, dan diskriminasi, pengabaian pun sangat dilarang karena akan mengganggu tumbuh kembang anak. Pola pengasuhan yang tidak memberikan kenyamanan anak, biaya pendidikan yang mahal, proses belajar-mengajar yang menekan, dan layanan kesehatan yang tidak dapat diakses merupakan kondisi yang bertentangan dengan prinsip ini (Supeno, 2010: 58-59).

- d. *Recognition for Free Expression*, Prinsip penghargaan terhadap pendapat anak, maksudnya bahwa penghormatan atas Hak-hak anak untuk berpartisipasi dan menyatakan pendapatnya dalam pengambilan keputusan terutama jika menyangkut hal-hal yang mempengaruhi kehidupannya dan mainan yang dikehendaki.

Sedangkan mengenai tujuan perlindungan anak dijelaskan dalam Pasal

3 Undang-Undang ini yang berbunyi:

Perlindungan Anak bertujuan untuk menjamin terpenuhinya Hak-hak anak agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat

perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi, demi terwujudnya anak Indonesia yang berkualitas, berakhlak mulia, dan sejahtera.

Pengakuan hak anak atas perlindungan tidak hanya terbatas pada konvensi hak-hak anak. Ada beberapa instrumen, baik instrumen Perserikatan Bangsa-Bangsa maupun Instrumen dari Badan Internasional lainnya, yang memasukkan Hak-hak Anak di dalamnya, di antaranya yaitu:

- a. Piagam Afrika tentang Hak-hak dan Kesejahteraan Anak dalam Organisasi Persatuan Afrika (*The African Charter on the Rights and Welfare of the Child of the Organization for African Unity*) tahun 1993.
- b. Konvensi-konvensi Jenewa tentang Hukum Humaniter Internasional tahun 1949 dan protokol tambahan tahun 1977.
- c. Konvensi Buruh Internasional No. 138 Tahun 1973, yang menyatakan bahwa: “*secara umum, seseorang yang berusia dibawah 18 tahun, tidak boleh dipekerjakan dalam bidang-bidang pekerjaan yang berbahaya bagi kesehatan dan perkembangan mereka*”, dan Konvensi Organisasi Buruh Internasional No. 182 Tahun 1999 mengenai pelarangan dan tindakan segera untuk menghapus bentuk-bentuk pekerjaan terburuk bagi anak.
- d. Protokol bagi Konvensi PBB tentang Kejahatan Transnasional Terorganisasi untuk mencegah, menekan, dan menghukum perdagangan manusia, khususnya wanita dan anak-anak.

Semua mekanisme Hak-hak asasi manusia di tingkat internasional, regional, maupun nasional harus dapat memberikan perlindungan bagi mereka. *Comite on the Right of the Child* juga menyatakan bahwa: perawatan

dan perlindungan yang memadai hanya dapat diberikan dalam suatu lingkungan yang mengedepankan dan melindungi semua hak, khususnya hak untuk tidak dipisahkan dengan orang tua, hak atas privasi, hak untuk dilindungi dari segala bentuk kekerasan, hak atas perlindungan khusus dan bantuan dari negara, hak anak penyandang cacat, hak atas kesehatan, hak atas jaminan sosial, termasuk asuransi sosial, hak atas pendidikan dan bersenang-senang, hak untuk dilindungi dari eksploitasi ekonomi, dari penggunaan narkoba, dan dari eksploitasi seksual, hak untuk dilindungi dari penculikan, perdagangan atau *trafficking* serta penyiksaan dari perlakuan yang menistakan, dan hak atas pemulihan fisik dan psikis dan reintegrasi sosial.

Pelaku yang terpenting dalam melindungi Hak-hak Anak tersebut adalah orang tua. Oleh karena itu, keluarga menjadi faktor utama dan terpenting dalam menentukan apakah seorang anak dilindungi atau tidak. Mengingat betapa pentingnya keluarga dalam kehidupan anak baik dalam pengasuhan maupun membesarkan anak, konvensi sangat menekankan dan menghormati peran keluarga dalam pasal 5 yang menyatakan:

Negara-negara anggota harus menghormati tanggung jawab, Hak-hak dan kewajiban orang tua, atau dimana memungkinkan, anggota keluarga luas atau masyarakat sebagaimana ditentukan dalam adat setempat, wali sah atau orang lain yang secara sah bertanggung jawab atas anak tersebut, untuk memberikan dengan cara yang konsisten dengan perkembangan kemampuan anak, arahan dan bimbingan yang sesuai pelaksanaan Hak-hak anak sebagaimana diakui dalam konvensi ini.

Tanggung jawab membesarkan anak adalah di pundak orang tua, tetapi ketika orang tua tidak mampu memikul tanggung jawab itu, maka Negara memiliki tanggung jawab untuk membantu mereka. Beberapa hak anak menurut Konvensi PBB, Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979, dan Hukum Islam adalah sebagai berikut:

a. Hak-hak anak dalam Konvensi PBB 1989

- 1) Memperoleh perlindungan dari bentuk diskriminasi dan perawatan seperti kesejahteraan, keselamatan, dan kesehatan.
- 2) Memperoleh perlindungan dari bentuk diskriminasi dan hukuman.
- 3) Tugas negara untuk menghormati tanggungjawab, hak dan kewajiban orang tua serta keluarga.
- 4) Negara mengakui hak hidup anak, serta kewajiban negara menjamin perkembangan dan kelangsungan hidup anak.
- 5) Hak memperoleh kebangsaan, nama, serta hak untuk mengetahui dan diasuh orang tuanya.
- 6) Hak memelihara jati diri, termasuk kebangsaan, nama dan hubungan keluarga.
- 7) Hak anak untuk tinggal bersama orang tua.
- 8) Kebebasan menyatakan pendapat atau pandangan.
- 9) Kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama.
- 10) Kebebasan untuk berhimpun, berkumpul dan berserikat.
- 11) Memperoleh informasi dan aneka ragam sumber yang diperlukan.

- 12) Memperoleh perlindungan akibat kekerasan fisik, mental, penyalahgunaan, penelantaran atau perlakuan salah (eksploitasi) serta penyalahgunaan seksual.
- 13) Memperoleh perlindungan hukum terhadap gangguan kehidupan pribadi, keluarga, surat menyurat.
- 14) Perlindungan anak yang tidak mempunyai orang tua menjadi kewajiban negara.
- 15) Perlindungan anak yang berstatus pengungsi.
- 16) Hak perawatan khusus bagi anak cacat.
- 17) Memperoleh pelayanan kesehatan.
- 18) Hak memperoleh manfaat jaminan social (asuransi sosial).
- 19) Hak anak atas taraf hidup yang layak bagi pengembangan fisik, mental dan sosial.
- 20) Hak anak atas pendidikan.
- 21) Hak anak untuk beristirahat dan bersenang-senang untuk terlibat dalam kegiatan bermain, berekreasi, dan seni budaya.
- 22) Hak atas perlindungan dari eksploitasi ekonomi.
- 23) Perlindungan dari penggunaan obat terlarang.
- 24) Perlindungan anak dari segala bentuk eksploitasi seksual.
- 25) Perlindungan terhadap penculikan dan penjualan atau perdagangan anak.
- 26) Perlindungan anak terhadap semua bentuk eksploitasi terhadap segala aspek kesejahteraan anak.

- 27) Larangan penyiksaan dan hukuman yang tidak manusiawi.
 - 28) Hukum acara peradilan anak.
 - 29) Hak memperoleh bantuan hukum, baik di dalam atau di luar pengadilan.
- b. Hak-hak Anak dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 Pasal 2 sampai Pasal 8
- 1) Anak berhak atas kesejahteraan, perawatan, asuhan dan bimbingan berdasarkan kasih sayang, baik dalam keluarganya maupun di dalam asuhan khusus untuk tumbuh dan berkembang dengan wajar.
 - 2) Anak berhak atas pelayanan untuk mengembangkan kemampuan dan kehidupan sosialnya, sesuai dengan kebudayaan dan kepribadian bangsa, untuk menjadi warga negara yang baik dan berguna.
 - 3) Anak berhak atas pemeliharaan dan perlindungan, baik semasa dalam kandungan maupun sesudah dilahirkan.
 - 4) Anak berhak atas perlindungan terhadap lingkungan hidup yang dapat membahayakan atau menghambat pertumbuhan dan perkembangan yang wajar.
 - 5) Dalam keadaan yang membahayakan, anaklah yang pertama-tama berhak mendapat pertolongan, bantuan dan perlindungan.
 - 6) Anak yang tidak mempunyai orang tua berhak memperoleh asuhan oleh Negara atau orang atau badan hukum lainnya.

- 7) Anak yang tidak mampu berhak memperoleh bantuan supaya dapat tumbuh dan berkembang dengan wajar dalam lingkungan keluarganya.
- 8) Anak yang mengalami masalah kelakuan diberi pelayanan dan asuhan yang bertujuan untuk menolongnya guna mengatasi hambatan yang terjadi dalam masa pertumbuhan dan perkembangannya.
- 9) Anak yang telah dinyatakan bersalah melakukan pelanggaran hukum berdasarkan keputusan hakim, tetapi mengalami masalah kelakuan, diberi pelayanan dan asuhan yang bertujuan untuk menolongnya guna mengatasi hambatan yang terjadi dalam masa pertumbuhan.
- 10) Anak cacat berhak memperoleh pelayanan khusus untuk mencapai tingkat pertumbuhan dan perkembangan, sejauh batas kemampuan dan kesanggupan anak yang bersangkutan.
- 11) Bantuan dan pelayanan yang bertujuan mewujudkan kesejahteraan anak menjadi hak setiap anak tanpa membedakan jenis kelamin, agama, pendirian politik, dan kedudukan sosial.

c. Hak Anak dalam al-Qur'an

Hak-hak anak yang mutlak dalam dimensi akidah kehidupan agama Islam, yang tercantum dalam al-Qur'an adalah sebagai berikut:

- 1) Hak anak sebelum dilahirkan:

- a) Hak untuk dilindungi ketika masih berada dalam kandungan atau rahim ibunya (QS. Luqmān/31: 14).
 - b) Kewajiban nafkah untuk ibu hamil (QS. at-Talāq/65: 6)
 - c) Pemberian *rukḥṣah* bagi ibu hamil (QS. al-Baqarah/2: 184).
- 2). Hak anak setelah dilahirkan:
- a). Hak untuk disusui selama dua tahun (QS. al-Baqarah/2: 233).
 - b) Hak untuk diberi pendidikan, ajaran, pembinaan, tuntutan, dan akhlak yang benar (QS. al-Mujādalah/58: 11).
 - c). Hak untuk mewarisi harta kekayaan milik kedua orang tuanya (QS. an-Nisā'/4: 2, 6, dan 10).
 - d) Hak untuk mendapatkan nafkah orang tuanya (QS. al-Qaṣaṣ/28: 12)

Dari berbagai perundangan internasional maupun nasional yang berkaitan dengan hak asasi manusia, terutama anak, lebih mengutamakan pada upaya perlindungan anak sedini mungkin yaitu sejak dalam masa kandungan sampai usia 18 tahun. Berbagai perundangan itu tidak memperhatikan pentingnya fase sebelumnya yaitu fase pembentukan keluarga.

Dalam Islam, menurut Hanafi (2007: 354-357) sangat penting memandang kehidupan dan kesehatan anak mulai saat pembentukan keluarga dengan meletakkan prinsip-prinsip yang baik dalam pandangan ilmiah, sosial, maupun kesehatan. Oleh karena itu Islam mengatur tata cara dan aturan dalam

proses pemilihan pasangan hidup, serta menetapkannya melalui hubungan yang sah dalam pernikahan. Sehingga di masa yang akan datang anak akan terjamin keturunannya dan tumbuh menjadi anak yang baik (*zurriyyah tayyibah*) dan sehat. Prinsip-prinsip tersebut adalah:

a. Memilih pasangan hidup yang baik

Dalam pandangan pakar Islam dan ahli genetika, ada hubungan yang erat antara anak dan orang tua, atau kakek neneknya dalam bentuk sifat-sifat yang diwarisi melalui gen yang dibawa oleh kromosom dalam tubuh manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Namun perpindahan sifat-sifat bawaan itu tidak selalu berkesinambungan dari generasi ke generasi. Al-Qur'an menyebutkan sifat dan perilaku orang tua sangat berpengaruh terhadap anak. Sebagaimana do'a Nabi Nuh as dalam QS. Nūh/71: 26:

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا

Artinya: Nuh berkata: “Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorangpun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. (QS. Nūh/71: 26)

Mereka yang kafir akan membuat kerusakan di muka bumi, dan akan melahirkan generasi perusak sebagaimana orang tua dan para pendahulu mereka. Demikian pula tentang kisah Maryam, ketika ia kembali ke kampung halamannya dengan membawa seorang anak (Isa as) yang dilahirkannya tanpa bapak, masyarakat sangat dibuat heran karena Maryam berasal dari keturunan yang baik sehingga tidak mungkin

melakukan hal yang tidak baik sehingga menghasilkan seorang anak di luar pernikahan. Mereka mengatakan:

يَأْتِيَتْ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا

Artinya: Hai saudara perempuan Harun, ayahmu sekali-kali bukanlah seorang yang jahat dan ibumu sekali-kali bukanlah seorang pezina. (QS. Maryam/19: 28)

Oleh karena besarnya pengaruh sifat-sifat bawaan orang tua terhadap anak, Islam menganjurkan untuk memilih pasangan hidup yang baik yang berasal dan tumbuh dalam lingkungan yang baik dan sehat sehingga dapat melahirkan keturunan yang baik pula. Dari sini Islam melarang menikah dengan orang yang tidak beragama secara baik dan tidak memilih pasangan hanya karena harta dan kecantikan semata.¹⁰ Rasulullah saw. telah mengingatkan agar tidak mengawini perempuan cantik yang tumbuh dalam lingkungan yang tidak baik. Dikatakan pula oleh ‘Umar bin Khaṭṭāb bahwa di antara hak anak yang harus dipenuhi oleh sang ayah adalah mencari ibu yang baik untuk anak yang akan dilahirkannya.

b. Larangan berzina

Perbuatan perzinahan dalam Islam sangat dikecam dan pelakunya diancam keras demi perlindungan anak dan keturunan.¹¹ Anak yang lahir tanpa ayah yang sah akan mudah terlantar dan kehilangan kasih sayang.

¹⁰ QS. al-Baqarah/2: 221

¹¹ QS. al-Isrā’/17: 32 dan QS. an-Nūr/24: 2

Salah satu tujuan penting pernikahan adalah untuk melahirkan keturunan. al-Qur'an sering menyebut hal ini berdampingan dengan hubungan perkawinan yang sah. Seperti firman Allah SWT dalam QS. an-Nahl/16: 72:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ
أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ

Artinya: Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki dari yang baik-baik. (QS. An-Nahl/16: 72)

2. Kedudukan anak

Penjelasan tentang konsepsi anak dalam Islam yang tercermin dalam al-Qur'an dan pemahaman yang sudah mengakar dalam kehidupan masyarakat, adalah sebagai berikut:

a. Anak sebagai kesenangan hidup di dunia

Allah SWT Yang Maha Adil memberikan hal-hal yang menjadi kesukaan manusia. Kehidupan dunia dihiaskan bagi manusia dengan rasa kecintaan kepada wanita, anak-anak, harta, binatang-binatang ternak, sawah dan ladang.

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ
الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ

وَالْحَرِثِ ذَٰلِكَ مَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ

الْمَأْتَابِ

Artinya: Dijadikan indah pada (pandangan) manusia kecintaan kepada apa-apa yang diingini, Yaitu: wanita-wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda pilihan, binatang-binatang ternak dan sawah ladang. Itulah kesenangan hidup di dunia, dan di sisi Allah-lah tempat kembali yang baik (surga). (QS. Āli ‘Imrān/3: 14)

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَالْبَاقِيَةُ الصَّالِحَةُ خَيْرٌ

عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

Artinya: Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan. (QS. al-Kahf/18: 46)

Di dalam ayat 16 surat Āli ‘Imrān tersebut diatas, ada tiga kata yang harus mendapat perhatian, yaitu: *Pertama*, *zuyyina*, artinya diperhiaskan. Maksudnya segala sesuatu yang diingini itu ada sisi baik dan sisi buruknya, tetapi apabila keinginan itu telah muncul yang terlihat hanya sisi baiknya saja dan lupa akan sisi buruknya. *Kedua*, *ḥubb*, artinya kesukaan atau cinta. *Ketiga*, *syahwat*, yaitu keinginan-keinginan yang menimbulkan selera menarik nafsu untuk memilikinya (Hamka, 1986, III).

Anak sebagai kesenangan hidup dipahami bahwa secara naluriah manusia mempunyai kecenderungan untuk mencintai anak. Oleh karena itu dapat dipahami mengapa dalam al-Qur’an tidak ada ayat yang memerintahkan kepada orang tua agar menyayangi anaknya, namun

sebaliknya terdapat beberapa ayat yang memerintahkan agar anak berbakti (menyayangi) kedua orang tuanya. Dalam realitasnya, jika terjadi kekerasan terhadap anak yang dilakukan oleh orang tua maka itu adalah perilaku yang menyimpang (Kemenag, 2009: 143).

Anak berfungsi sebagai hiasan yang memperindah sebuah keluarga. Tangisan, regekan, celoteh yang lucu, langkah-langkah kecilnya adalah keindahan dalam suatu keluarga. Hal inilah yang menjadi alasan bahwa sesungguhnya anak adalah perhiasan dunia (Zaki, 2014: 3).

b. Anak sebagai fitnah

Posisi anak bahwa anak adalah fitnah atau dalam berbagai tafsir diungkapkan sebagai (*ikhbār* dan *imtiḥān*) sebagaimana dalam surat al-Anfāl/8: 28; surat at-Tagābun/64: 15:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

Artinya: Dan ketahuilah, bahwa hartamu dan anak-anakmu itu hanyalah sebagai cobaan dan Sesungguhnya di sisi Allah-lah pahala yang besar. (QS. al-Anfāl/8:28)

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

Artinya: Sesungguhnya hartamu dan anak-anakmu hanyalah cobaan (bagimu), dan di sisi Allah-lah pahala yang besar. (QS. At-Tagābun/64: 15)

Anak sebagai fitnah bukan hanya saat kedua orang tuanya terlena dengan cinta kepadanya sehingga melanggar aturan syari'at, akan tetapi

juga dalam kedudukan anak sebagai amanah Allah SWT. Allah menguji manusia melalui anaknya, untuk dilihat apakah ia memelihara, melindungi; mendidik dengan baik, mengembangkan potensi anak agar menjadi manusia yang dikehendaki Allah SWT sebagai khalifah di bumi. Mengabaikan tugas ini adalah salah satu bentuk penghianatan terhadap Allah dan amanat yang dititipkan kepada manusia (Shihab, 2012, vol IV: 513).

Anak dalam arti fitnah (ujian dan cobaan) memberi pemahaman bahwa orang tua harus berperan aktif dalam tugasnya mendidik anak secara benar sesuai dengan ajaran agama. Dengan pendidikan yang baik, maka kesan anak sebagai fitnah akan bergeser menjadi sebuah kekuatan yang memberikan pengaruh baik dalam kedudukan maupun kehormatan.

c. Anak sebagai musuh

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا
لَكُمْ فَأَحْذَرُوهُمْ ۚ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: Hai orang-orang mukmin, Sesungguhnya di antara isteri-isterimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu. Maka berhati-hatilah kamu terhadap mereka dan jika kamu memaafkan dan tidak memarahi serta mengampuni (mereka) Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. At-Tagābun/64: 14)

Ada beberapa riwayat tentang sebab turunnya ayat ini, antara lain dari Ibn ‘Abbās yang dikutip oleh Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya, ketika

sekian banyak penduduk Makkah yang ingin berhijrah tetapi dihalangi oleh istri dan anak-anak mereka. Kemudian setelah berhijrah, mereka menemukan teman-teman yang sudah lebih awal berhijrah mempunyai pengetahuan lebih banyak tentang Islam. Saat itu mereka menyesal dan bermaksud menjatuhkan hukuman kepada istri dan anak-anak mereka yang menjadi penyebab ketertinggalan itu, kemudian turunlah ayat ini (Ibnu Katsir, 1971).

Terlepas dari sebab turunnya ayat tersebut, dapat dipahami bahwa anak berpotensi untuk menjadi penghalang untuk taat kepada Allah SWT sehingga anak dapat berubah menjadi musuh atau seperti musuh bagi orang tuanya.

d. Anak sebagai penyenang hati

Keberadaan anak dalam keluarga dari sisi keberagaman adalah fitrah yang tidak bisa dipaksakan. Maka amanat Allah yang diberikan kepada orang tua adalah menyangkut bagaimana proses pembentukan karakter anak yang dilakukan orang tua. Firman Allah dalam QS. al-Furqān/25: 74:

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ
أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Artinya: Dan orang-orang yang berkata: “Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami isteri-isteri kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan Jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa. (QS. al-Furqān/25: 74)

Mengenai ayat tersebut dalam Tafsir Departemen Agama dijelaskan bahwa: hamba-hamba yang dikasihi Allah SWT diantaranya adalah yang selalu berdo'a agar diberikan pasangan dan anak-anak yang benar-benar menyenangkan hati, menyejukkan jiwa, karena keluarga mereka terdiri dari yang saleh dan bertakwa kepada Tuhan. Dengan demikian, akan bertambah banyaklah di muka bumi hamba-hamba Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang (Depag, 2007: 55).

BAB III

TAFSIR *AḤKĀM AL-QUR'ĀN* DAN TAFSIR *AL-MUNĪR*

A. Tafsir *Aḥkām al-Qur'ān*

1. Biografi al-Jaṣṣāṣ

Nama lengkap penulis tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* ini adalah Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī ar-Rāzī atau biasa disebut dengan al-Jaṣṣāṣ. Beliau adalah guru besar ulama pengikut mazhab Ḥanafī di Baghdad. Beliau merupakan ulama akhir pemimpin mazhab Ḥanafī di masa itu. Al-Jaṣṣāṣ hidup ketika sedang pesat-pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan Islam dalam berbagai bidang. Hal ini dibuktikan dengan adanya kemunculan tokoh-tokoh ulama besar dan terkenal di kalangan masyarakat luas, yang membimbing manusia ke jalan yang benar agar mendapat keselamatan dunia dan akhirat.

Beliau di beri gelar al-Jaṣṣāṣ (tukang kapur) karena pekerjaan beliau sebagai seorang tukang kapur. Al-Jaṣṣāṣ lahir pada 305 H dan wafat pada 370 H ketika usianya 65 tahun. Pada masa mudanya, Beliau disibukkan dengan menuntut ilmu pengetahuan dan pergi ke daerah-daerah yang masyhur dengan para ulama, seperti negeri Baghdad yang beliau datang pada 325 H. Setelah dari Baghdad, beliau melanjutkan pergi ke negeri al-Ahwaz untuk mendatangi para ulama yang terkenal di sana, kemudian kembali lagi ke Baghdad. Setelah itu al-Jaṣṣāṣ pergi menuju Nisapur dan berguru dengan al-Ḥakīm al-Naisābūrī yang naluri

keilmuannya sama dengan pendapat gurunya yang bernama Abū al-Ḥasan al-Karkhī.

Setelah dari Nisapur, al-Jaṣṣāṣ kembali lagi ke Baghdad pada 344 H setelah gurunya al-Karkhī meninggal dunia. Dalam perjalanan hidupnya, al-Jaṣṣāṣ banyak mendapatkan ilmu dengan mengambil riwayat dari guru-guru yang beliau datangi, seperti:

- a. Abū al-Ḥasan al-Karkhī
- b. Abū al-‘Abbās al-Ahimm al-Naisābūrī
- c. ‘Abdullāh bin Ja‘far bin Fāris al-Aṣbihānī
- d. ‘Abd al-Bāqī bin Qānī‘ al-Qāḍī
- e. Sulaimān bin Aḥmad aṭ-Ṭabrānī, dan masih banyak ulama-ulama lain yang beliau jadikan ladang ilmu.

Al-Jaṣṣāṣ tidak hanya mengambil ilmu dan riwayat saja dari guru-gurunya, tetapi juga mengamalkan dan mengikuti jejak guru-gurunya dalam sikap, karakter, maupun keilmuannya, seperti sifat zuhud, lemah lembut, wara’ dan lainnya.

Kesungguhan al-Jaṣṣāṣ dalam menuntut ilmu membuahkan hasil yang tidak sedikit. Revolusi yang sangat besar dalam berbagai bidang keilmuan adalah hasil kerja kerasnya dalam perjalanan menuntut ilmu. Diantara karya-karyanya yang sangat besar adalah sebagai berikut:

- a. *Aḥkām al-Qur’ān*
- b. *Syarḥ Mukhtaṣar Abū al-Ḥasan al-Karkhī*
- c. *Syarḥ Mukhtaṣar al-Ṭahāwī*
- d. *Syarḥ al-Jāmi‘ Muḥammad bin al-Ḥasan*

- e. *Syarḥ al-Asmā' al-Ḥusnā*
- f. *Kitāb fi Uṣul al-Fiqh*
- g. *Jawābāt 'an Masā'il Waradat 'alaihi, dan*
- h. *Adab al-Qāḍī*

Nama al-Jaṣṣāṣ banyak disebutkan dalam kitab-kitab yang masyhur. Seperti disebutkan dalam *at-Ṭabaqāt as-Sunniyyah fi Ṭabaqāt al-Ḥanafīyah* yang pengarangnya mengutip dari kitab *al-Ganiyyah* dalam sebuah riwayat tentang jual beli. Syaikh Jalāluddīn juga menyebutkan dalam kitabnya *al-Mugnīfi Uṣul al-Fiqh* dalam pembahasan hadis *masyhūr* (Mahmud, 2006: 119-120)

2. Pendekatan Tafsir

Tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ ini dianggap sebagai salah satu tafsir bercorak fiqh terpenting terutama di kalangan Ḥanafīyyah. Hal ini disebabkan karena al-Jaṣṣāṣ melandasi penafsirannya dengan mengedepankan pendapat mazhabnya, sebagai usaha untuk menyebarkan dan membela mazhabnya itu. Al-Jaṣṣāṣ menyebutkan seluruh ayat al-Qur'an dalam tafsirnya, namun beliau hanya membahas secara panjang lebar tentang ayat-ayat hukum saja. Meskipun disusun berdasarkan urutan surat dalam al-Qur'an, namun susunan tafsir ini diklasifikasikan sebagaimana kitab fiqh yaitu setiap bab diberi judul berdasarkan permasalahan-permasalahan hukum yang terdapat di dalam ayat tersebut.

Dalam tafsirnya, al-Jaṣṣāṣ tidak hanya menyebutkan hukum-hukum yang mungkin dihasilkan dari *istinbāt* terhadap ayat-ayat al-Qur'an, tetapi ia juga sering menyimpangkan berbagai permasalahan fiqh dan khilafiyah

antar imam mazhab dengan menyebutkan aneka dalil yang meluas. Hal inilah yang menurut Az-Zahabī menjadikan kitab tafsirnya seolah-olah menyerupai kitab *al-fiqh al-muqāran* (fiqh perbandingan). Bahkan tidak jarang penyimpangannya sampai pada persoalan-persoalan fikih yang tidak ada korelasinya dengan ayat yang dijelaskan.

Sebagai contoh ketika al-Jaṣṣāṣ menafsirkan QS. al-Baqarah/2: 25:

وَدَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ
وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥﴾

Artinya : Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan: "Inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu." mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci dan mereka kekal di dalamnya. (QS. al-Baqarah/2: 25)

Dalam penjelasannya, al-Jaṣṣāṣ melantur dari mazhab Ḥanafī dengan mengatakan bahwa orang yang berkata pada budaknya: “siapa yang bisa membahagiakanku dengan kelahiran bayi wanita maka dia akan merdeka”. Kemudian satu persatu kelompok budak itu membahagiakannya namun yang dimerdekakan hanya yang pertama, dan yang lain tidak.

Contoh lain ketika memaparkan QS. Yūṣuf/12: 26:

قَالَ هِيَ رَاوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِي^ج وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ
قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾

Artinya : Yusuf berkata: "Dia menggodaiku untuk menundukkan diriku (kepadanya)," dan seorang saksi dari keluarga wanita itu memberikan

kesaksiannya: "Jika baju gamisnya koyak di muka, maka wanita itu benar dan Yusuf Termasuk orang-orang yang dusta.(QS. Yūsuf/12: 26)

Dalam penafsiran ayat ini terlihat bahwa al-Jaṣṣāṣ menyimpangkan pembahasan pada perselisihan para fuqaha dalam hal orang yang mengklaim barang temuan ketika tanda-tandanya telah disebutkan, perselisihan para fuqaha dalam hal anak pungut yang diklaim oleh dua pihak lelaki dan salah satunya mendeskripsikan tanda lahir di tubuh anak itu, perselisihan harta gono-gini dan property rumah tangga yang diklaim oleh suami sebagai miliknya pribadi dan istri juga mengklaim sebagai miliknya, serta perselisihan para fuqaha dalam hal kepemilikan daun pintu oleh pemilik rumah atau orang yang menyewa, dan masalah-masalah lain yang melenceng dan tidak berhubungan dengan ayat yang ditafsirkan (Aẓ-Ẓahabi, 1976: 438-439).

Al-Jaṣṣāṣ dikenal sebagai sosok yang fanatik terhadap mazhab Ḥanafī. Hal ini menjadikan kitab tafsirnya nyaris sewenang-wenang dalam menta'wilkan sebagian ayat, sehingga seakan-akan ayat tersebut hanya miliknya dan tidak untuk para penentangannya. Nuansa fanatisme mazhab dijumpai dalam berbagai tempat didalamnya. Berikut beberapa contoh penafsirannya yang bernuansa fanatisme mazhab:

a. QS. al-Baqarah/2: 187

ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

Artinya : Kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam.

Ayat ini ditafsirkan dengan jelas bahwa orang yang melakukan hubungan suami istri saat melakukan puasa sunnah maka ia tetap wajib menyempurnakan puasanya.

b. QS. al-Baqarah/2: 232

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجَلُهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ
إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ ۗ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Artinya : Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Dalam ayat ini al-Jaṣṣāṣ berusaha membuat dalil menggunakan ayat ini bahwa seorang wanita berhak melakukan akad nikah atas dirinya tanpa adanya wali dan bahkan tanpa izinnya sekalipun.

c. QS. an-Nisā'/4: 2 dan 6

وَأَتُوا الَّتِي تَمَىٰ أَمْوَالُهُمْ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا
أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

Artinya : Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu Makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.” (QS. an-Nisā'/4:2)

وَابْتَئُوا الَّتِي تَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا
إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا

فَلْيَسْتَعْفِفْ^ط وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ^ع فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ^ع
أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ^ع وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

Artinya : Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. dan janganlah kamu Makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan Barangsiapa yang miskin, Maka bolehlah ia Makan harta itu menurut yang patut. kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu). (QS. an-Nisā'/4: 6)

Dari dua ayat ini, al-Jaṣṣāṣ berusaha membuat dalil bagi pendapat mazhabnya yang mengatakan wajibnya menyerahkan harta anak yatim saat berusia 25 tahun meskipun belum memasuki usia pernikahan (Aẓ-Ẓahabī, 1396 H/1976 M, Jilid 2: 440).

Al-Jaṣṣāṣ yang dikenal dengan fanatisme terhadap mazhabnya, juga terkadang sewenang-wenang dalam melakukan ta'wil, Aẓ-Ẓahabī menyatakan bahwa al-Jaṣṣāṣ sering menyerang Imam Syafi'i dan para penentang mazhab Ḥanafī lainnya dengan kata-kata yang keras. Pertentangan dan perdebatan antara mazhab Ḥanafī dan Syafi'i seringkali terjadi dalam berbagai masalah, misalnya tentang wanita yang boleh nikahi, tentang urutan anggota wudhu, dan sebagainya.

Al-Jaṣṣāṣ juga memiliki kecenderungan terhadap teologi Mu'tazilah yang mempengaruhi penafsirannya (aẓ-Ẓahabī, 1976 M, II: 441-442). Sebagai contoh dalam QS. al-Baqarah/2: 102:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَٰكِنَّ
الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ
بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا خُنْ فِتْنَةً
فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا
هُم بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ
وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا
شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Artinya : Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada masa kerajaan Sulaiman (dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), Padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan lah yang kafir (mengerjakan sihir). mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil Yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun sebelum mengatakan: "Sesungguhnya Kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir." Maka mereka mempelajari dari kedua Malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan isterinya. dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah. dan mereka mempelajari sesuatu yang tidak memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat. Demi, Sesungguhnya mereka telah meyakini bahwa Barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, Tiadalah baginya Keuntungan di akhirat, dan Amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka mengetahui.

Dalam ayat diatas, al-Jaṣṣāṣ menyatakan hakekat sihir: “sihir adalah setiap hal yang batil yang tidak memiliki hakekat dan ketetapan.”

Dia juga mengingkari hadis Bukhari tentang sihir Rasulullah SAW. dan mengkategorikannya sebagai perbuatan kaum ateis. Hal lain yang mempengaruhi penafsirannya adalah bahwa al-Jaṣṣāṣ menyimpan kebencian terhadap Mu'awiyah ra. Namun demikian az-Zahabī

menyarankan kepada para pengikut al-Jaṣṣāṣ untuk meninggalkan prasangka atas Mu'awiyah yang notabene adalah seorang sahabat, dan menyerahkan segala urusan kepada Allah SWT. Dan tidak memutarbalikkan penafsiran atau pemahaman ayat berdasarkan kecenderungan dan hawa nafsunya.

B. Tafsir *al-Munīr*

1. Biografi Syeikh Wahbah az-Zuhailī

Nama lengkap penulis kitab *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdat wa asy-Syarī'at wa al-Manhaj* adalah Syeikh Wahbah Mustafā az-Zuhailī. Lahir pada 6 Maret 1932 M/1351 H di Bandar Dair Atiah daerah Qalmun, Damaskus, Suriah (az-Zuhailī, 2005). Dilahirkan dari orang tua yang terkenal dengan kesalehan dan ketaqwaannya. Ayahnya bernama Mustafa az-Zuhailī dikenal sebagai seorang penghafal al-Qur'an, ibunya bernama Faṭimah binti Mustafā Sa'dah dikenal dengan sosok yang kuat berpegang teguh pada ajaran Islam. Az-Zuhailī belajar dan menghafal al-Qur'an dalam waktu yang relatif singkat.

Wahbah az-Zuhailī dibesarkan di lingkungan para ulama bermazhab Ḥanafī, yang kemudian membentuk pemikirannya dalam mazhab fiqh. Kendati bermazhab Ḥanafī, beliau tidak fanatik terhadap fahamnya, dan selalu menghargai pendapat-pendapat dari mazhab yang berbeda. Hal ini bisa dilihat dari bentuk penafsirannya yang berkaitan dengan fiqh (Ayazi, 1993: 684).

Az-Zuhailī menamatkan sekolah dasar di desanya pada tahun 1946, kemudian beliau pindah ke Damaskus untuk melanjutkan sekolah ke

tingkat Tsanawiyah dan Aliyah selama 6 tahun dan lulus tahun 1952. Kemudian melanjutkan ke perguruan tinggi dan meraih gelar sarjana muda (1954) pada jurusan ilmu-ilmu Syari'ah di Suriah. Kemudian ia pindah ke Mesir untuk melanjutkan kuliah di dua perguruan tinggi sekaligus, yaitu Universitas Al-Azhar mengambil jurusan Syari'ah dan Bahasa Arab dan Universitas Ain Syams mengambil jurusan Hukum dan lulus pada tahun 1956. Setelah menamatkan di dua perguruan tinggi tersebut, ia melanjutkan ke jenjang magister di Universitas Cairo mengambil jurusan Hukum Islam. Dalam waktu dua tahun yaitu tahun 1959 ia menamatkan magister dengan tesis berjudul "*al Zira' fī as-Siyāsahasy-Syarī'ah wa al-Fiqh al-Islāmī.*" Kemudian beliau melanjutkan pendidikan doktoral dan lulus dengan disertasi berjudul "*Asār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsāt Muqāranat* (Pengaruh Peperangan Dalam Perundangan Islam: sebuah kajian perbandingan) meliputi mazhab dan undang-undang sekuler antar bangsa dan lulus pada tahun 1963.

Sejak tahun 1963, az-Zuḥailī mengajar di Universitas Damaskus (Damascus University). Ia memperoleh gelar profesor pada tahun 1975. Menjadi Ahli dalam Royal Society untuk Penyelidikan Tamadun Islam Yayasan Ahl al-Bait di Amman Yordania. Az-Zuḥailī selain menjadi dosen di Universitas Al-Azhar, ia juga mengajar di berbagai Universitas, seperti Fakultas Hukum Pasca Sarjana di Benghazi Libia (1976-1977), pasca Sarjana Universitas Ummu Durman Sudan dan Universitas Emirat al-'Ain (1985-1989). Selain itu beliau masih banyak aktif di Badan-

Badan Islam di seluruh dunia termasuk Majlis Syira al-Iftā, Akademi Fiqh Islam Amerika Serikat, India dan Sudan. Az-Zuhailī wafat pada malam sabtu, tanggal 8 Agustus 2015 dalam usia 83 tahun.

Diantara guru-guru az-Zuhailī adalah:

- a. Syeikh Muḥammad Hāsyim al-Khaṭīb asy-Syāfi‘ī (w. 1958 M), beliau adalah khatib masjid Unawī, ahli fiqh Syāfi‘iyyah
- b. ‘Abd ar-Razzāq al-Hīmṣī (w. 1969 M), ahli ilmu fiqh
- c. Syeikh Maḥmūd Yāsīn (w. 1948 M), ahli ilmu Hadis
- d. Syeikh Jūdāt al-Mardini (w. 1957 M), ahli ilmu faraid dan wakaf
- e. Syeikh Ḥassan as-Sāṭi‘ (w.1962 M), pakar fiqh Ḥanbali dan pernah menjabat sebagai Rektor pertama Universitas Damaskus
- f. Syeikh Ḥassan Habnakah al-Midanī (w. 1978 M), ahli ilmu tafsir
- g. Syeikh Maulānā Ṣāliḥ Farfūr (w. 1986 M), bidang Bahasa Arab
- h. Syeikh Muḥammad Luṭfi al-Fayyūmī (w. 1990 M), ahli bidang uṣūl Fiqh dan muṣṭalah ḥadis, aktifis pendiri ikatan Ulama di Damaskus, pakar fiqh Ḥanafī
- i. Syeikh Maḥmūd al-Rankusi, ahli ilmu Akidah dan Kalam

Sedangkan guru dari luar Suriah diantaranya adalah:

- a. Syeikh Muḥammad Abū Zahrah (w. 1395 H) dari Mesir, dan
- b. Syeikh Maḥmūd Syalṭuṭ (w. 1963 H)

Az-Zuhailī adalah tokoh yang sangat produktif, lebih dari 200 buku telah ia terbitkan. Karya Az-Zuhailī jenis ensiklopedik (*mauṣū‘ah*) di bidang hukum adalah *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (1997) dalam 9 jilid tebal, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* dalam 2 jilid besar. Dalam bidang tafsir ada

tiga: 1) *Tafsīr al-Munīr* terdiri dari 16 jilid, mendapat penghargaan sebagai karya terbaik di dunia Islam di tahun 1995; 2) *Tafsīr al-Wajīz* merupakan ringkasan dari *Tafsīr al-Munīr* dan 3) *Tafsīr al-Wasīṭ* dalam 3 jilid tebal (Mahfudz, 2010: 34). Diantara buku-buku karangannya adalah:

- a. *Aṣṣār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah*, 1963.
- b. *Al-Wasīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, 1966.
- c. *Al-Fiqh al-Islāmī fī Uslūb al-Jadīd*, 1967.
- d. *An-Nazāriyyat ad-Darūrāt asy-Syar‘iyyah*, 1969.
- e. *An-Nazāriāyyt ad-Dammān*, 1970.
- f. *Al-‘Alāqat ad-Dawali fī al-Islām*, 1981.
- g. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, 1984.
- h. *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*, 1986.
- i. *Juhūd Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī*, 1987.
- j. *Al-Islām Dīn al-Jihād lā al-‘Udwān*, 1990.
- k. *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, 1991.
- l. *Al-Qiṣṣāt al-Qur’āniyyāt*, 1992.

2. Sejarah dan Pendekatan Tafsir

Az-Zuhailī mempunyai tiga karya Tafsīr, yaitu *Tafsīr al-Munīr*, *Tafsīr al-Wajīz*, dan *Tafsīr al-Wasīṭ*. Mengenai tiga karya tafsirnya ini, beliau mengatakan bahwa tafsir tersebut disuguhkan untuk pembacanya berdasarkan tingkatannya. *Tafsīr al-Munīr* ditulis untuk orang-orang yang tingkat pengetahuannya memadai (*li ahl al-ikhtiṣāṣ*), *al-Tafsīr al-Wajīz* ditulis untuk kalangan umum (*li al-‘Āmmah wa akṣariyat al-nās*),

sementara *al-Tafsīr al-Wasīth* ditulis untuk kalangan menengah (*li mutawasssiṭ al-ṣaqāfah*).

Tafsir *al-Munīr* ditulis dalam kurun waktu kurang lebih selama 16 tahun (1975-1991 M), setelah menyelesaikan dua buku lainnya yaitu *Uṣūl Fiqh al-Islāmī* (2 jilid) dan *al-Fiqhal-Islāmī wa Adilatuh* (8 jilid). Penulisan tafsir *al-Munīr* diselesaikan pada hari Senin, 13 Żū al-Qa‘dah 1408 H atau 27 Juni 1988 M ketika usianya 56 tahun. Diterbitkan pertama kali oleh *Dār al-Fikr* Beirut Libanon dan *Dār al-Fikr* Damsyiq (Damaskus) Suriah dalam 16 jilid pada 1411 H/1991 M (az-Zuḥailī, 2005: 888).

Dalam *muqaddimah Tafsīral-Munīr*, Az-Zuḥailī mengemukakan bahwa: “Tujuan utama penyusunan kitab ini adalah untuk mempererat hubungan antara seorang muslim dengan al-Qur’an berdasarkan ikatan akademik yang kuat, karena al-Qur’an merupakan hukum dasar bagi kehidupan umat manusia secara umum dan umat Islam secara khusus. Oleh karena itu, tidak ada pembatasan dalam penjelasan hukum-hukum dari masalah fiqh dalam pengertiannya yang sempit dan dikenal di kalangan fuqaha, tetapi lebih pada penjelasan hukum-hukum yang diistinbatkan dari ayat-ayat al-Qur’an dengan pengertiannya yang lebih umum (Az-Zuḥailī, 1991: 6).

Dalam kata pengantar *Tafsir al-Munīr* cetakan tahun 2005, az-Zuḥailī lebih spesifik mengatakan bahwa tujuan penyusunan tafsir ini adalah untuk menghubungkan individu Muslim dan non-Muslim dengan *Kitabullah* yang telah terbukti secara *qaṭ‘ī* yang tiada tanding bahwa ia

adalah firman Allah SWT. Tafsir ini menggabungkan antara *ma'sūr* dan *ma'qūl* dengan mengambil referensi dari tafsir-tafsir lama maupun baru yang terpercaya, buku-buku yang membahas seputar al-Qur'ān al-Karim, baik mengenai sejarahnya, sebab-sebab turunnya ayat, atau *i'rāb* untuk menjelaskan banyak ayat. Ia memandang tidak terlalu penting menyebutkan banyak pendapat ahli tafsir, namun hanya menyebutkan pendapat paling benar dengan kedekatan kata dengan karakter bahasa Arab dan konteks ayat.

Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa tafsir ini tidak dipengaruhi oleh tendensi tertentu, mazhab khusus, atau sisa-sisa keyakinan lama. Yang menjadi acuan adalah kebenaran al-Qur'an itu sendiri yang memberi petunjuk kepadanya sesuai dengan karakter bahasa Arab dan istilah-istilah syari'at, disertai pendapat para ulama dan ahli tafsir secara jujur, akurat, dan jauh dari fanatisme. Tidak sepatutnya ayat al-Qur'an digunakan untuk menguatkan suatu pendapat mazhab atau pandangan kelompok, atau ditakwilkan untuk mengukuhkan teori ilmiah kuno atau modern karena al-Qur'an terlalu tinggi nilainya untuk hal-hal semacam itu.

Metode dan kerangka pembahasan *Tafsīral-Munīr* adalah sebagai berikut:

- a. Membagi ayat-ayat al-Qur'an ke dalam satuan-satuan topik dengan judul-judul penjelas.
- b. Menjelaskan kandungan setiap surah secara global.
- c. Menjelaskan aspek kebahasaan.

- d. Memaparkan sebab-sebab turunnya ayat dalam riwayat yang paling shahih dan mengesampingkan riwayat yang lemah, serta menerangkan kisah-kisah para Nabi dan peristiwa-peristiwa besar Islam, seperti perang Badar, Uhud, dari buku-buku sirah yang paling dapat dipercaya.
- e. Tafsir dan penjelasan.
- f. Hukum-hukum yang dipetik dari ayat-ayat.
- g. Menjelaskan *balāghah* (retotrika) dan *i'rāb* (sintaksis) banyak ayat agar dapat membantu untuk menjelaskan makna bagi siapapun yang membutuhkan, tetapi juga menghindari istilah-istilah yang menghambat atau menyulitkan pemahaman tafsir bagi orang yang tidak ingin memberi perhatian kepada aspek (*balāghah* dan *i'rāb*) tersebut.

Pendekatan yang digunakan dalam penafsiran adalah:

- a. Pendekatan Linguistik, yaitu menguraikan aspek gramatikal dan balaghah. Contoh dalam QS. Ali Imrān/3: 42-44:

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ
 عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴿٤٢﴾ يَمْرُؤُا اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ
 الرَّاكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ
 إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ
 يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾

Aspek balaghah dari ayat ini misalnya: (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ) yang

dimaksud dengan kata *مَلَائِكَةُ* adalah malaikat Jibril, tetapi ayat ini

menggunakan *majāz al-mursal* yaitu ungkapan umum tetapi yang dimaksud adalah khusus atau sebagian, yakni Jibril. Kemudian (), az-Zuhailī menjelaskan bahwa pengulangan kata *اصطفا* dalam ayat tersebut merupakan bentuk *al-itnāb*.

- b. Pendekatan Hukum, yaitu menggunakan analisis hukum dalam arti luas (bukan fiqh) sebagai domain pendekatannya. Hal ini merupakan hal yang wajar jika melihat latar belakang pendidikannya sebagai Guru Besar di bidang Hukum Islam.

Dalam *Tafsīr al-Munīr*, pembahasan setiap ayat atau beberapa ayat selalu menguraikan *fiqh al-ḥayāh wa al-aḥkām* (fikih kehidupan dan hukum). Atau maksudnya adalah norma-norma kehidupan atau hukum-hukum yang diistinbatkan dari ayat. Contohnya ketika membahas aspek hukum dalam QS. an-Nisā'/4: 3 :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ
النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Pembahasan ayat diatas tidak hanya menyinggung persoalan hukum normatif yang terkandung dalam ayat hukum tersebut, tetapi juga membahas secara panjang lebar tentang dampak-dampak sosial dan segala konsekuensi dari sikap yang mengabaikan anak yatim dan masalah poligami.

- c. Pendekatan Sosiologis, yakni mendekatkan pemahaman ayat kepada realitas kehidupan sosial, sebagaimana tujuan ditulisnya tafsir ini.

Istilah *fiqh al-hayāh* yang selalu digunakan ketika membahas satu atau kelompok ayat secara konsisten sebagai isyarat bahwa ayat tersebut akan dikaitkan dengan kehidupan sosial. Contoh penafsiran dalam QS. al-Baqarah/2: 258:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ
إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ ۖ قَالَ
إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ
فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Dalam membahas istilah الملك dalam ayat diatas, Az-Zuhaili menguraikan antara makna Qur'ani dengan makna yang lazim dipahami oleh masyarakat sepanjang sejarah. Dan kesimpulan yang diambil dari istilah tersebut digunakan bagi seorang “Raja Kafir” tidak melanggar hukum dan aqidah Islam.

Dilihat dari metodenya, *Tafsir al-Munir* menggunakan metode analitik (*tahlili*). Hal ini dapat dilihat dengan jelas dari sistematikanya yang mengikuti sistematika mushaf dan dibahas secara mendalam dan menyeluruh. Atau dalam bahasa az-Zuhaili dalam *Tafsir al-Wasit* yang dikutip (Mahfudz, 2010: 36). Bahwa Tafsirnya menggunakan metode “*bayān madlūlat al-āyat bi diqqah wa syumūlah*” (penjelasan ayat-ayat secara detail atau teliti dan mencakup) dengan melibatkan hampir seluruh instrumen tafsir, baik instrumen primer, sekunder, maupun komplementer. Penyajian dalam penafsiran *Tafsir al-Munir* juga

menggunakan teknik-teknik interpretasi (Mahfudz, 2010: 36-37).

Diantara teknik interpretasi yang digunakan adalah:

a. Teknik Interpretasi Linguistik

Az-Zuhaili menjelaskan makna leksikal suatu kata yang dianggap masih kabur maknanya. Misalnya kata *al-yaūm* dalam (QS. al-Baqarah/2: 254):

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَئِعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ ۚ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Dalam tafsirnya dijelaskan asal kata *al-yaūm* dan dijelaskan pula bahwa yang dimaksud *al-yaūm* dalam konteks ayat tersebut adalah *yaūm al-hisāb* (hari perhitungan atau pembalasan). Selain itu juga menguraikan gramatikal ayat.

b. Teknik Interpretasi Sosio-Historis

Az-Zuhaili sangat selektif dalam mengutip riwayat *sabab an-nuzūl* suatu ayat. Ia hanya mengutip riwayat yang sahih dan menolak riwayat yang daif. Salah satu cirinya riwayat tersebut diriwayatkan oleh sahabat yang terpercaya, seperti Ibn ‘Abbās. Contoh ketika menjelaskan sebab turunnya QS. al-Baqarah/2: 256, ia mengutip riwayat Ibn ‘Abbās yang menceritakan seorang Muslim yang mempunyai dua anak beragama Nasrani dan tidak mau masuk Islam, lalu orang tersebut bertanya kepada Rasulullah SAW. Bolehkah ia memaksa anaknya untuk masuk Islam, maka turunlah ayat tersebut.

c. Teknik Interpretasi Teologis

Az-Zuhailī mengistinbat hukum dari ayat 254 QS.al-Baqarah diatas berdasarkan kaedah *uṣūl*, yaitu *al-amr yufidu al-wujūb* (kata perintah berarti wajib), sehingga setiap Muslim mukalaf wajib membelanjakan hartanya di jalan yang baik, karena di dalam *al-infaq* terkandung sikap *taḍāmun* dan *takāful* (senasib sepenanggungan).

d. Teknik Interpretasi Sistemik

Az-Zuhailī sangat peduli dengan kajian hubungan inter-tekstual (*munāsabah*). Contoh dalam (QS. Al-Baqarah/2: 252):

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ
وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ
لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥٢﴾
تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ

Menurut az-Zuhailī, ayat 253 harus dihubungkan dengan ayat sebelumnya, karena merupakan kesimpulan dari ayat sebelumnya yang mengisahkan tentang Ṭālūt, Jālūt dan Dāwūd. Keuntungan mengetahui hubungan itu adalah sebagai bahwa Nabi saw. termasuk salah seorang dari Rasul Allah SWT.

Selain beberapa teknik interpretasi diatas, tentunya masih banyak hal bisa ditemukan. Dalam menyajikan penafsirannya, az-Zuhailī juga memilah-milah ayat berdasarkan pokok bahasan kemudian diberi judul tersendiri, menjelaskan secara global terhadap kandungan pokok setiap surat dari aspek “akidah” dan “syari’at” nya sekaligus.

Berbeda dengan metodologi yang digunakan pemikir Islam, *Tafsīral-Munīr* justru mengkritik metode mereka karena metodologi kontemporer yang mereka usung tidak lagi berupa “tafsir” sebagaimana ditradisikan oleh para intelektual Islam, namun *Tafsīral-Munīr* tetap melestarikan tradisi mufassir klasik yang ambisius dan teologik.

C. Penafsiran tentang Perlindungan Anak dalam Tafsir Ahkām al-Qur’ān dan Tafsir Al-Munīr

1. Hak mendapat nutrisi yang baik

a. Penafsiran al-Jaṣṣāṣ

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا
لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ
فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ
أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ
بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Baqarah/2: 233)

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) Allah SWT berfirman: (لمن اراد ان يتم الرضا عة). Abu Bakar al-Jaṣṣāṣ berkata: “Secara lahiriah firman Allah SWT. tersebut berbentuk *kalām khabar*, tetapi berdasarkan mafhūm teks ayat tersebut tidak menghendaki *khabar*. Sebab, jika ayat tersebut berupa *kalām khabar* maka pasti ada *mukhbir* (yang mengkhabarkan)-nya. Jika diantara para ibu ada orang yang tidak menyusui, dapat diketahui bahwa potongan ayat tersebut tidak menghendaki *kalām khabar*. Apabila yang dikehendaki bukan hakekat lafal ayat tersebut yang merupakan *kalām khabar*, maka pasti ayat tersebut mengandung kewajiban menyusui bagi ibu dan perintah untuk melaksanakannya. Karena terkadang ada perintah yang disampaikan dalam bentuk *khabar*, sebagaimana firman Allah:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ

Artinya: Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurū' (QS. al-Baqarah/2: 228)

Ayat tersebut juga menghendaki penetapan hak menyusui atau mengasuh atas ibu, meskipun ayahnya menolak, atau memperkirakan wajibnya nafkah penyusuan atau pengasuhan bagi sang ayah.

Pada ayat lain Allah SWT berfirman:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فِى شَرْعٍ لَّهُ أُخْرَىٰ ۚ

Artinya: (kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah diantara kamu (segala sesuatu) dengan baik, dan jika kamu menemui

kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya). (QS. at-Talāq/65: 6).

Ayat ini menunjukkan bahwa yang dimaksud *raḍa'* disini bukan hal mau atau tidaknya ibu menyusui, dan bahwa ibu dipersilahkan memilih antara menyusui anaknya atau tidak. Jika tidak, suami harus dipaksa menafkahi masa penyusuan anaknya dengan cara memberi upah orang yang menyusukan anaknya. Kewajiban menafkahi masa penyusuan itu berlaku selama dua tahun. Jika lebih, kewajiban itu gugur karena bayi telah memasuki masa penyapihan.

Ayat (*para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya*) berlaku secara umum bagi semua ibu, baik yang ditalak maupun tidak. Jika yang dimaksud mencakup semua ibu yang ditalak dan yang bersuami, maka nafkah yang wajib diberikan kepada wanita yang bersuami adalah nafkah kebutuhan rumah tangga dan pakaian, bukan nafkah penyusuan. Karena, wanita tidak berhak menerima nafkah penyusuan selama pernikahan masih terjaga, karena hal ini akan menimbulkan berkumpulnya dua nafkah, yaitu nafkah pernikahan dan nafkah penyusuan. Adapun wanita yang ditalak berhak menerima nafkah tersebut. Wanita yang dalam kondisi masa 'iddahnya dalam keadaan hamil, maka setelah bayi lahir masa "iddah selesai dan nafkah yang wajib diberikan adalah nafkah penyusuan.

Menurut al-Jaṣṣāṣ, dalam riwayat *aṣḥāb al-Ḥanafiyah* terdapat perbedaan mengenai nafkah penyusuan dan 'iddah secara bersamaan, ada riwayat yang mengatakan berhak atas nafkah penyusuan dan ada yang mengatakan tidak. Ayat tentang hal ini mengandung dua *dilālāh*,

pertama, bahwa ibu berhak menyusui anaknya dalam dua tahun, dan suami tidak perlu mencarikan orang yang menyusukan anaknya jika ibu bersedia menyusui. *Kedua*, kewajiban pemberian nafkah menyusui berlangsung selama dua tahun. Ayat ini juga menunjukkan bahwa suami tidak boleh bersekutu dengan istri terkait nafkah *raḍa'* ini, karena Allah SWT telah mewajibkannya menafkahi istri.

Penggalan ayat selanjutnya yang berkaitan dengan persoalan penyusuan adalah (*Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya*), al-Jaṣṣāṣ mengatakan maksudnya adalah seorang istri tidak diberi nafkah jika menyusui anaknya dengan kerelaan sebagaimana bila orang lain menyusui anaknya. Namun ibu tetap paling berhak menyusui anaknya tersebut berdasarkan awal ayat ini. Jadi Allah SWT mengisyaratkan melalui ayat ini bahwa ibu paling berhak menyusui anaknya. Jika ibu rela menyusui anaknya seperti jika orang lain menyusui anaknya, maka suami tidak boleh menyengsarakannya dengan menyerahkan bayi kepada orang lain untuk disusukan. Sebagaimana firman Allah:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ ۖ وَاتَّمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَزْعُ لَهُ أُخْرَىٰ

Artinya: Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya. (QS. at-Ṭalāq/65: 6)

Dengan ayat ini al-Jaṣṣāṣ dengan *qaul Ḥanafīyyah*-nya menegaskan bahwa ibu paling berhak menyusui anaknya, dan hak

tersebut tidak akan gugur kecuali saat ibu mengalami kesulitan dalam menyusui. Pada saat itu suami diperintahkan untuk menghadirkan perawat yang menyusui bayinya di rumahnya. Jika ayat tersebut berisi perihal wanita yang dipersulit atau disengsarakan (*muḍarrah*) karena anaknya direbut darinya dan disusukan kepada orang lain, maka menurut al-Jaṣṣāṣ harus diarahkan kepada dua makna: *Pertama*, suami tidak boleh menyusukan anaknya kepada orang lain jika istri bersedia menyusui anaknya dengan upah sepadan dengan upah orang itu. *Kedua*, jika istri tidak bersedia menyusui anaknya, maka suami terpaksa harus mendatangkan wanita lain ke rumahnya untuk menyusukan anaknya, sehingga ia tidak kesulitan sebab anaknya. Lebih jauh al-Jaṣṣāṣ menjelaskan bahwa ibu adalah yang paling berhak menjaga anaknya selama masih kecil. Meskipun sudah tidak lagi dalam penyusuan, anak itu tetap membutuhkan pengasuhan. Kebutuhan anak kepada ibu pasca masa penyusuan masih sama dengan saat penyusuan. Jika pada masa penyusuan ibu lebih berhak mengasuh anaknya, meskipun yang menyusui bayinya adalah orang lain, maka keberadaan anak di bawah pengasuhan ibunya adalah merupakan hak bagi ibu, dan disitu pula terdapat hak anak.

Proses masa pengasuhan ini menurut al-Jaṣṣāṣ berlaku sampai anak (laki-laki) beranjak remaja (*gulām*), dimana ia sudah bisa melakukan kegiatan makan minum secara mandiri, berwudlu dan beribadah secara mandiri. Sedangkan bagi anak (perempuan) sampai tiba masa menstruasi, karena ketika anak telah sampai pada masa ini

mulai membutuhkan pendidikan moral dan kedisiplinan. Oleh karena itu pengasuhan ibu dan bapak sangat diperlukan. Sebagaimana sabda Nabi SAW:

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مُرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لِعَشْرِ سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ

Artinya: Dari ‘Amr bin Syu’aib dari bapaknya dari kakeknya berkata: Rasulullah saw bersabda: perintahkan anak-anakmu untuk mendirikan sholat saat berusia tujuh tahun, dan pukullah dia (dengan kasih sayang) jika meninggalkan sholat saat berusia sepuluh tahun, serta pisahkanlah tempat tidurnya.” (HR. Ahmad, 2001, XI: 369)

Berdasarkan hadis diatas, dikatakan bahwa jika anak sudah memasuki usia tujuh tahun sudah harus diperintahkan untuk melakukan sholat dalam rangka mendidik dan mengajarnya termasuk mengajari tata krama. Sedangkan untuk anak perempuan, akan lebih baik jika ia berada dalam pengasuhan ibunya sampai mengalami menstruasi karena pada saat itu keberadaan ibu sangat berguna. Pemeliharaan ibu terhadap anak perempuan meliputi perlindungan dan pendidikan moral. Namun demikian keberadaan ayah dalam pengasuhan masa ini pun sangat penting untuk kedisiplinan.

Penggalan ayat selanjutnya yang berkaitan dengan *raḍa’* adalah tentang masa penyusuan (*selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan*). Pembatasan waktu menyusui selama dua tahun pada ayat tersebut memiliki dua makna. *Pertama*, perkiraan jangka waktu penyusuan yang berujung

pada pelarangan. *Kedua*, terkait jangka waktu kewajiban ayah memberi nafkah penyusuan. Jika setelah menyebut *ḥaulain* pada ayat tersebut Allah melanjutkan dengan (*apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan bermusyawarah, maka tidak ada dosa atas keduanya*) maka itu menunjukkan bahwa masa dua tahun bukanlah masa jangka waktu penyusuan yang berujung pelanggaran karena huruf *fa'* disitu berfungsi sebagai *ta'qīb* (ulasan). Pastilah penyapihan- yang digantungkan pada kesepakatan kedua orangtua - dilakukan setelah dua tahun. Jika penyapihan digantungkan pada kerelaan dan permusyawaratan antara keduanya setelah dua tahun, maka hal itu menunjukkan bahwa penyebutan dua tahun bukanlah untuk membatasi masa terakhir diperbolehkannya menyusui.

Ahli fiqh berbeda pendapat tentang masa menyusui, menurut Abū Ḥanīfah: “Menyusui anak dibawah umur 2 tahun 6 bulan baik disapih atau belum bisa menjadikan mahram. Tapi setelah 2 tahun 6 bulan baik sudah disapih atau belum tidak menjadikan *maḥram*.” Jadi setelah dua tahun masih boleh melakukan penyusuan. Lebih lanjut al-Jaṣṣāṣ mengatakan, indikasi tidak adanya penyebutan waktu 2 tahun adalah karena adanya hadis-hadis yang telah lampau. Diceritakan dari Ibn ‘Abbās ucapan aku bukanlah riwayat yang paling terpercaya. Ini menyangkut firman Allah SWT. dalam surat al-Aḥqāf ayat 51 (وَحَمْلُهُ ٣٠ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) “mengandungnya dan menyapihnya dalam 30 bulan.” Jika seorang wanita melahirkan dalam waktu 6 bulan maka

raḍa'-nya adalah 2 tahun sempurna. Jika melahirkan 9 bulan maka *raḍa'*-nya adalah 21 bulan. Jika melahirkan dalam 7 bulan maka *raḍa'*-nya adalah 23 bulan, ini jika mengaitkan dengan 30 bulan dengan mengandung dan menyapihnya secara keseluruhan. (al-Jaṣṣāṣ, 1993, I: 488-499).

b. Penafsiran az Zuhaili

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا
وُسْعَهَا ۚ لَا تَضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ
مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوهُمَا أُولَدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا
سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ

Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. dan kewajiban ayah memberi Makan dan pakaian kepada Para ibu dengan cara ma'ruf. seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, Maka tidak ada dosa atas keduanya. dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, Maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan. (QS al-Baqarah/2 : 233)

Setiap ibu (meskipun ia janda) berkewajiban menyusui anaknya, sampai anak itu berusia dua tahun. Jika masa susuan

kurang dari dua tahun tidak menjadi soal apabila ibu-bapak melihat ada kemaslahatan. Setiap bapak berkewajiban untuk memenuhi kebutuhan para ibu baik berupa sandang atau pangan sesuai kebutuhannya. Seorang ibu seperti sebuah wadah bagi anak dan bapak sebagai pemilik wadah tersebut. Maka sudah menjadi kewajiban bapak memberi nafkah kepada orang-orang yang menjadi tanggung jawabnya, memelihara serta merawatnya.

Allah SWT mewajibkan kepada ibu untuk menyusui bayinya, karena air susu ibu (ASI) mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan anak. Dari hasil penelitian ahli medis menyimpulkan bahwa air susu ibu terdapat saripati yang sangat murni. ASI merupakan makanan terbaik bagi bayi. Di samping ibu dengan fitrahnya mempunyai rasa kasih sayang yang mendalam sehingga penyusuan langsung dari ibu memberi dampak positif. Dengan adanya hubungan erat ibu dan anak, maka bermanfaat dalam perkembangan jiwa dan mental anak. Demikianlah Allah SWT telah mengatur pembagian kewajiban kedua orangtua terhadap bayinya. Keringanan terhadap kewajiban pun diberikan oleh Allah SWT. Jika kesehatan ibu terganggu atau atas saran dokter untuk tidak menyusui anaknya dikarenakan ASI tidak baik diberikan karena sesuatu hal, maka diperbolehkan anak mendapat susuan dari orang lain.

Apabila bapak tidak mempunyai kesanggupan memenuhi kewajibannya karena miskin, maka boleh ia melaksanakan kewajibannya sesuai kesanggupannya. Pemberian keringanan

menunjukkan bahwa anak tidak boleh dijadikan sebab adanya kemudharatan, baik terhadap bapak maupun ibu, dalam arti kewajiban tersebut tidak mesti berlaku secara mutlak. Salah satu pihak tidak boleh memelaratkan pihak lain dengan alasan anak. Misalnya, ibu mengetahui kewajiban bapak memberi nafkah, maka ia melakukan pemerasan dengan tidak mau menyusui atau merawat bayinya tanpa sejumlah imbalan tertentu. Atau bapak sangat kikir dalam memberikan nafkah sehingga menjadikan ibu menderita.

Jika salah seorang dari ibu atau bapak tidak sanggup melaksanakan kewajibannya atau meninggal dunia, maka kewajiban-kewajiban tersebut berpindah kepada ahli warisnya. Jika mereka mengambil perempuan lain untuk menyusukan bayinya, maka hal ini diperbolehkan dengan syarat perempuan tersebut diberi imbalan jasa yang sesuai, sehingga terjamin kemaslahatan bagi bayi maupun perempuan tersebut.

Lama masa penyusuan dua tahun, namun apabila berdasarkan musyawarah disepakati kurang dari dua tahun atau akan diteruskan lewat dari dua tahun untuk kemaslahatan anak, maka hal ini boleh dilakukan. Dalam hal masa penyusuan ini, az-Zuhailī merujuk pada berbagai pendapat ulama' mazhab Syāfi'īyyah, Ḥanafīyyah, dan Mālikīyyah, dan juga merujuk pada *Tafsīr al-Qurṭubī* yang menjelaskan bahwa mayoritas ulama menjelaskan *ḥaulain kāmilain* adalah untuk bayi yang lahir dengan kehamilan minimal 6 bulan, sehingga tersisa 24 bulan atau dua tahun untuk genap menjadi 30

bulan. Jika usia kehamilan 9 bulan, maka masa menyusui 21 bulan sehingga genap menjadi 30 bulan. Perincian ini berdasarkan QS al-Aḥqāf/46: 15

حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا^ج

Artinya: Ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan. (QS. al-Aḥqāf/46: 15).

Apabila terjadi perceraian antara suami istri, Ulama fiqh berbeda pendapat tentang siapa yang berhak untuk menyusukan dan memelihara anaknya. Apakah kewajiban ibu atau bapak?. Imam Malik berpendapat bahwa ibu yang berkewajiban menyusukan, walaupun ia tidak mempunyai ASI; kalau ia masih memiliki harta maka anak itu disusukan pada orang lain dengan menggunakan harta ibunya. Sedangkan Imam Syafi'i berpendapat bahwa hal tersebut adalah kewajiban bapak (az-Zuhaili, 1993, II: 727-738).

c. Kontekstualisasi Hak mendapat nutrisi yang baik

Tradisi menyusui bayi dengan ASI tidak bisa terlepas dari sejarah kehadiran manusia itu sendiri. Sejak zaman kuno, dari semua peradaban, baik primitif (terbelakang) maupun yang maju telah menaruh perhatian dalam masalah ini. Sejak zaman purba, manusia telah meneliti dan menguji coba macam-macam tumbuhan yang diduga bisa membantu memperlancar dan memperbanyak ASI. Hal ini karena menyusui bayi merupakan salah satu fitrah manusia seperti halnya mengandung dan melahirkan untuk mempertahankan

kehidupan spesiesnya, berdasarkan firman Allah SWT dalam QS.al-Aḥqāf/46: 15, QS. Luqmān/31: 15, dan QS. al-Qaṣāṣ/28: 7-13.

Penegasan bahwa menyusui bayi sebagai salah satu fitrah dan naluri seorang ibu bisa dilihat dalam QS.al-Qaṣāṣ/28: 7:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ

Artinya: Dan Kami ilhamkan kepada ibu Musa; "Susuilah dia" (QS al-Qaṣāṣ/28: 7).

Secara implisit ayat ini menunjukkan bahwa penyusuan Nabi Musa AS muncul karena adanya ilham atau potensi naluri yang diberikan oleh Allah swt kepada ibu beliau. Sayyid Quṭb menyatakan bahwa program menyusukan bayi dengan ASI sangat sesuai dengan petunjuk al-Qur'an, sebagaimana dalam QS.al-Baqarah/2: 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ

Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, Yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. (QS. al-Baqarah/2: 233).

Ditinjau dari aspek hukum Islam, yang dimaksud perempuan tempat anak menyusui itu ada dua macam, yaitu ibu kandung dan perempuan lain (ibu susuan). Ulama fiqh sepakat, bahwa seorang ibu, dilihat dari hukum ukhrawi (*diyānatan*)¹ wajib menyusukan anaknya, karena menyusukan anak merupakan upaya pemeliharaan

¹Yang dimaksud oleh Ulama fiqh tentang hukum ukhrawi (*diyānat*) adalah bahwa ibu bertanggungjawab kepada Allah SWT. Di akhirat kelak dalam hal menyusukan anaknya. Tetapi dilihat dari hukum duniawi (*qaḍā'an*), ada perbedaan pendapat tentang apakah hakim berhak memaksa seorang ibu untuk menyusui anaknya. Ulama mazhab Mālikī berpendapat bahwa hakim berhak memaksa seorang ibu yang masih berstatus istri atau masih dalam masa 'iddah raj'ī (perceraian yang terjadi dan suami berhak kembali pada istrinya sebelum masa 'iddah habis). Sementara jumhur Ulama berpendapat bahwa seorang ibu hanya dianjurkan untuk menyusui anaknya, oleh karena itu hakim tidak bisa memaksa. Lihat: Abdul Aziz Dahlan et. al., (1996: vol. 5: 1471)

kelangsungan hidup anak, baik si ibu masih berstatus istri ayah, maupun dalam masa *'iddah* atau habis masa *'iddah*-nya setelah diceraikan suaminya (ayahnya anak) (az-Zuhailī, tt: 7274).

Hanafi (2007: 375-376) mengutip tulisan Abdul 'Azīz Mukhaimir, dalam *Huqūq at-Tifl baina asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa al-Qānūn al-Duwalī*, Para pakar Hukum Islam sepakat menyatakan, bahwa seorang ibu harus “dipaksa” menyusui walaupun pemaksaan itu sampai merugikan ibu, dalam kondisi sebagai berikut:

- a. Ayah anak tersebut tidak mampu menyewa orang lain untuk menyusukan anaknya, sementara si anak tidak ditinggali uang, dan tidak ada seorang pun yang mau menyusui dengan suka rela tanpa imbalan.
- b. Anak tersebut tidak mau menyusu kecuali kepada ibunya.
- c. Tidak ada seorang pun yang mampu menyusui anaknya, baik dengan imbalan maupun sukarela, kecuali ibu anak tersebut.

Yang harus diperhatikan dalam penyusuan, baik itu dilakukan oleh ibu kandung atau ibu susuan, adalah agar air susu yang diberikan berasal dari yang halal secara lahir maupun substansinya, dan dilakukan oleh orang yang baik dan mempunyai akhlak yang terpuji. Kualitas ASI sangat diperhatikan dalam Islam, mengingat melalui susu yang diminum anak, sifat dan perilaku ibu akan menurun kepada anak.

2. Hak mendapat pendidikan

a. Penafsiran al-Jaṣṣāṣ

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ
فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Artinya: Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.”(QS. Al-Nisā’/4: 9)

Dalam penafsirannya, al-Jaṣṣāṣ menyatakan bahwa para Ulama salaf terdapat perbedaan pendapat mengenai takwil ayat ini, diantara riwayat yang berkaitan dengan keadaan orang yang akan meninggal adalah:

- 1) Riwayat dari Ibnu ‘Abbās, Sa’īd bin Jubair, Ḥasan, Mujāhid, Qatādah dan aḍ-Ḍaḥḥāk mereka berkata: “Dia adalah orang yang didatangi kematian.” Lalu Ibn ‘Abbās berkata: “Siapa yang didatangi kematian maka bertakwalah kepada Allah, sambunglah tali silaturrahim dengan mereka, baik-baikilah dengan mereka. Seandainya mereka sempat berwasiat, pasti mereka lebih senang bersama anak-anaknya.
- 2) Berkaitan dengan hal ini, Ḥabīb bin Abī Šābit berkata: lalu aku bertanya seraya bersumpah atas hal itu. Dia berkata: tidak tetapi dia adalah orang yang didatangi kematian. Kemudian ia berkata kepadanya: “Barangsiapa yang didatangi kematian maka bertakwalah kepada Allah dan jagalah hartanya. Andaikan mereka

kerabatnya maka mereka pasti akan senang jika orang itu berwasiat kepadanya.”

Kedua riwayat diatas menunjukkan bahwa ayat tersebut ditakwili dengan larangan untuk mendesak wasiat. Dalam riwayat lain, Hasan mengatakan tentang orang yang mendesak untuk berwasiat melebihi 1/3 dari hartanya. Dari Mālik dan Ibn ‘Abbās, bahwa ia pernah berkata perihal pemeliharaan harta anak yatim bahwa mereka harus mempergunakan untuk hal-hal ingin mereka lakukan. Dalam hal harta anak yatim mereka, lemahnya anak-anak mereka.

Makna-makna yang ditakwilkan oleh para ulama salaf bisa saja maksudnya seperti itu, namun wasiat yang dilarang adalah yang bermaksud mencelakakan ahli waris atau orang-orang yang diwasiati. Artinya, jika seseorang hanya memiliki harta sedikit dan memiliki ahli waris yang masih lemah dianjurkan untuk tidak mewasiatkan sesuatu apapun, namun harus meninggalkan harta warisan untuk mereka. Nabi saw. pernah bersabda kepada Sa’ad yang telah mewasiatkan seluruh hartanya. Kemudian Nabi saw. bersabda: “Cukup sepertiga hartamu saja. Sepertiga sudah banyak. Sesungguhnya jika kamu meninggalkan anak-anakmu dalam kondisi kaya, maka itu lebih baik dibandingkan jika kamu tinggalkan mereka dalam kondisi miskin, bergantung pada orang lain, dan suka meminta-minta demi menghilangkan rasa lapar.” Ini mengisyaratkan bahwa jika ahli waris dalam kondisi miskin, maka meninggalkan atau

tidak berwasiat lebih utama daripada melakukannya agar kebutuhan mereka tercukupi.

Ḥasān bin Ziyād menuturkan dari Abū Ḥanīfah bahwa ia mengatakan, yang paling utama bagi orang yang memiliki banyak harta adalah berwasiat seberapa pun yang dia inginkan. Sedangkan bagi mereka yang tidak punya banyak harta, untuk tidak melakukan wasiat sedikitpun dan menyisakan hartanya bagi ahli warisnya.

Kami meriwayatkan dari Nabi saw. perihal makna *khavar* tersebut, dari ‘Abd al-Bāqī bin Qanī’ dari Ibrāhīm bin Hāsīm, dari Hadbah, dari Hammām, dari Qatādah, dari Anas bahwa Rasulullah pernah bersabda: “Tidaklah seorang hamba dikatakan beriman sehingga dia mencintai saudaranya melebihi cintanya kepada dirinya.” Diriwayatkan juga oleh ‘Abd al-Bāqī dari Ḥasan bin ‘Abbās ar-Rāzī dari Ibn ‘Usmān dari Ziyād bin ‘Abdullāh dari Laīs bin Ṭalḥah dari Khaisamah dari ‘Abdullāh bin ‘Umar dari Nabi saw. beliau bersabda: “Barangsiapa ingin dijauhkan dari api neraka dan dimasukkan ke dalam surga, hendaklah saat maut mendatanginya dia bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, hendaknya dia juga senang mendatangi orang lain sebagaimana dia mendatangi dirinya sendiri.”

Menurut al-Jaṣṣāṣ, dalam ayat ini Allah melarang untuk menasehati orang lain dan menyuruhnya melakukan hal yang tidak dia relakan baik untuk dirinya, keluarganya, maupun ahli warisnya. Sebaliknya Allah menyuruh agar orang-orang yang hadir (pada saat-

saat terakhir orang yang sakit keras) untuk berkata yang baik, yaitu keadilan dan kebenaran yang tidak merugikan kerabatnya (al-Jaṣṣāṣ, 1993, II: 124-126)

b. Penafsiran az Zuhailī

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ
فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Artinya: Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.(QS. Al-Nisa'/4: 9)

Sebab *nuzūl* ayat ini adalah: ketika Aus bin Šābit al-Anṣārī meninggal dunia, ia meninggalkan seorang istri bernama Ummu Kuḥḥah dan tiga orang anak perempuan. kemudian dua orang anak paman Aus bernama Suwaid dan Arfaṭah melarang memberikan harta warisan itu kepada istri dan ketiga anak perempuan Aus. Karena menurut adat jahiliyah, anak-anak dan perempuan tidak mendapat warisan apapun karena tidak sanggup menuntut balas (jika terjadi pembunuhan dan sebagainya), kemudian istri Aus mengadu kepada Rasulullah saw, lalu Rasulullah memanggil Suwaid dan Arfaṭah. Keduanya menerangkan kepada Rasulullah saw, bahwa anak-anaknya tidak bisa menunggang kuda, tidak bisa memikul beban dan tidak bisa menghadapi musuh. Mereka tidak berbuat apa-apa sedangkan kami bekerja. Maka turunlah ayat 9 QS.an-Nisa ini.

Ayat ini menerangkan tentang orang yang telah mendekati akhir hayatnya agar memikirkan jangan sampai meninggalkan anak-anak atau keluarga yang lemah terutama tentang kesejahteraan hidup mereka di hari depannya.

Menurut az-Zuhailī, ayat tersebut menjelaskan tentang larangan meninggalkan keluarga yang lemah. Kata (ذرية ضعافا) tersebut maksudnya adalah anak-anak kecil

c. Kontekstualisasi Hak mendapat pendidikan

Dalam melindungi keturunan, ayah dan ibu bertanggungjawab atas pendidikan, kesejahteraan, kesehatan, dan lain-lain yang dibutuhkan oleh anak. Dalam sebuah hadis Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ فَمَسْنُونٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْنُونٌ عَنْهُمْ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْنُونٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْنُونَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْنُونٌ عَنْهُ، إِلَّا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْنُونٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»

Artinya: “Ingatlah, setiap kalian adalah penanggungjawab dan akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipercayakan kepadanya. Seorang pria bertanggungjawab atas kehidupan keluarganya dan akan dimintai pertanggungjawaban atasnya. Seorang istri bertanggungjawab atas harta benda dan anak-anak suaminya dan akan dimintai pertanggungjawaban atasnya. Seorang hamba bertanggungjawab atas harta majikannya dan akan dimintai pertanggungjawaban atasnya. Ingatlah, setiap kalian adalah penanggungjawab dan akan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang dipercayakan kepadanya. (HR. Bukhārī dari Ibn ‘Umar, III: 150).

Hadis di atas menjelaskan bahwa suami dan istri bertanggungjawab atas kehidupan keluarganya, termasuk pendidikan dan kesehatan serta kesejahteraan anak. Allah telah berfirman:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ
فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Artinya: Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. (QS. an-Nisā'/4: 9).

Para orangtua dilarang meninggalkan anak keturunannya dalam keadaan tak berharta kemudian menjadi terhina dengan menjadi peminta-minta. Islam melarang keras umatnya menghinakan diri, umat Islam harus mandiri, produktif dan pemberi sebagaimana adanya kewajiban zakat, infak, dan sedekah.

Secara umum ayat ini tidak hanya berbicara tentang waris (harta) sebagaimana dalam tafsir-tafsir. Makarao (2013: 45-47) mengatakan, ayat ini secara khusus diperuntukkan kepada orangtua yang seharusnya khawatir meninggalkan (mewariskan) kepada anak cucunya sebagai *du'afā'* (kelemahan) dalam beberapa hal:

- 1) Lemah harta kekayaan, sebagaimana penjelasan diatas, Islam mengharuskan umatnya untuk mewariskan harta kekayaan kepada keturunannya. Namun Islam adalah agama pertengahan (*wāṣiṭiyyah*), seimbang sesuai fitrah insani. Islam tidak mengharamkan umatnya memiliki harta, tetapi bukan pula agama yang memerintahkan untuk mendewakan harta dan menghambakan dirinya kepada harta. Tidak ada larangan dalam Islam untuk

memiliki harta, selama harta itu membuat pemiliknya semakin mendekatkan diri kepada Allāh SWT.

- 2) Lemah fisik, Islam mengingatkan agar para orang tua tidak meninggalkan keturunannya dalam keadaan lemah fisiknya. Islam mewajibkan umat untuk memiliki kekuatan fisik sebagaimana dalam QS. al-Anfāl/: 60:

“Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan untuk menghadapi mereka dengan kekuatan yang kamu miliki dan dari pasukan berkuda yang dapat menggetarkan musuh Allāh dan musuh kalian.” Rasulullah saw bersabda:

عَنْ أَبِي رَافِعٍ، قَالَ: رَسُوْلُ اللهِ ﷺ: حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُعَلِّمَهُ الْكِتَابَةَ، وَالسِّبَاخَةَ، وَالرَّمْيَ، وَأَنْ يُورَثَهُ طَيِّبًا

Artinya: Hak seorang anak atas kedua orang tuanya yaitu mengajarkan membaca al-Qur'an, berenang, melempar panah serta mewariskan hal-hal yang baik (termasuk kehidupan berumah tangga). (HR. Baihaqi dan Abu Rafi', 2003, X: 26)

Kewajiban jihad *fi sabilillāh* pada masa Rasulullah menuntut kekuatan fisik yang prima. Rasulullah saw juga sudah mengingatkan bahwa mukmin yang kuat lebih baik dari pada mukmin yang lemah.

- 3) Lemah ilmu, sangat berbahaya jika orangtua meninggalkan anak keturunan yang tidak berilmu. Sebab ilmu adalah modal dasar dan penentu kehidupan. Baik atau tidak kehidupan seseorang ditentukan oleh ilmu. Ilmulah yang pertama harus dimiliki oleh setiap Muslim sebelum berbicara dan beramal. Imam Bukhārī mengatakan: *“Al-‘Ilm qabla al-qaul wa al-‘amal”*. Dalam wahyu

pertama Allah SWT menegaskan: “*Bacalah (berilmulah) dengan menyebut Rabb-mu yang menciptakan*”. (QS. al-‘Alaq/: 1-2). Ilmu pulalah hal yang pertama kali Allah SWT berikan kepada Nabi Adam as, sebagaimana tercantum dalam QS. al-Baqarah/2: 31. Orang yang berilmu juga akan ditinggikan derajatnya sebagaimana orang-orang yang beriman (QS. al-Mujādalah/58: 11).

- 4) Lemah akidah, kelemahan akidah adalah kelemahan yang paling berbahaya, karena akidah menentukan keselamatan hidup dunia dan akhirat. Orangtua bertanggungjawab penuh atas keselamatan akidah anak-anaknya seperti firman Allah SWT dalam QS. at-Tahrīm/66: 6, QS. Al-Baqarah/2: 133 yang mengisahkan tentang *sakaratul maut*-nya Nabi Ya‘qūb as. Rasulullah SAW juga telah bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ

Artinya Setiap anak lahir dalam keadaan berakidah Islam. Maka tanggungjawab orangtuanyalah jika ternyata anaknya itu kemudian berakidah kufur seperti Yahudi, Nasrani atau Majusi. (HR. Muslim, t.t, IV: 2047).

Sesungguhnya anak adalah amanah. Anaklah yang akan menentukan di akhirat nanti apakah orangtuanya akan masuk surga atau neraka (Makarao, 2013: 45-47).

3. Hak diberi nafkah

a. Penafsiran al-Jaṣṣāṣ

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا ۚ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

Artinya: Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan. (QS. at-Ṭalāq/65: 7)

Firman Allah SWT (لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ), menunjukkan bahwa memberi nafkah diwajibkan bagi suami berdasarkan kesanggupan dan keluasan rezekinya. Jadi bukan masalah bila nafkah yang diberikan oleh orang yang mengalami kesulitan ekonomi lebih sedikit daripada orang yang kaya dan berkecukupan.

Firman Allah SWT (وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ), maknanya: Barangsiapa yang sempit rezekinya maka hendaklah memberi nafkah istrinya dengan harta secukupnya yang telah diberikan oleh Allah SWT. Jadi, Allah tidak membebani suami yang sedang mengalami kesulitan ekonomi untuk memberi nafkah yang banyak, namun cukup dengan seberapa kemampuannya memberi nafkah.

Firman Allah SWT (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا), terdapat penjelasan bahwa Allah SWT tidak membebani kepada seseorang yang sekiranya tidak mampu memikulnya. Meskipun telah dimaklumi bahwa membebani sesuatu yang jelas tidak mampu dipikul adalah suatu

keburukan dan kebodohan, Allah SWT tetap menyebutkannya dalam al-Qur'an dalam rangka menegaskan hukumnya. Dilihat dari perspektif hukum, potongan ayat ini mengandung makna lain, yaitu adanya informasi bahwa jika suami tidak mampu memberi nafkah kepada istrinya, maka Allah SWT tidak memikulkan kepadanya beban kewajiban memberi nafkah. Apabila kewajiban memberi nafkah tidak dibebankan kepada suami dalam kondisi ini, maka suami tidak boleh menceraikan istrinya disebabkan tidak mampu menafkahi. Disini terdapat dalil tidak sahnya ucapan orang yang menceraikan antara suami yang tidak mampu memberi nafkah dengan istrinya.

Firman Allah SWT. (سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) menunjukkan bahwa tidak pantas terjadi perceraian diantara keduanya akibat ketidakmampuan suami memberi nafkah. Hal itu dikarenakan pada suatu kesulitan pasti ada kemudahan.

b. Penafsiran az Zuhaili

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ^ط وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ
لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا ^ج سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

Artinya: Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan. (QS. at-Talāq/65: 7)

Pada ayat sebelumnya dijelaskan tentang hak-hak perempuan yang diceraikan yang masih menyusui untuk diberi nafkah dan tempat

tinggal yang layak dalam mewujudkan makruf agar terpelihara hubungan yang baik dan tidak keruh akibat perceraian.

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ

Maksudnya adalah tentang ukuran nafkah sesuai dengan kemampuan dan kekuatan dari ayahnya kepada anaknya.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا

Maksud penggalan ayat ini adalah Allah tidak membebani seseorang kecuali rizki yang telah diberikan kepadanya. Maka orang fakir tidak dibebani untuk memberikan nafkah kepada istri atau kerabatnya kecuali sesuai dengan usahanya.

سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

Artinya : Allah akan menjadikan kesempitan menjadi kelapangan. Hal ini sesuai dengan janji Allah yang pasti terlaksana. Sebagaimana firman-Nya:

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾

Artinya: Karena Sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, Sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan. (QS. al-Insyirāh/ 94: 5-6).

Pada sebelumnya, yaitu ayat 6 menggambarkan kemungkinan terjadinya perbedaan antara suami dan istri dalam konteks ayat ini menyangkut imbalan penyusuan. Ayat ini menjelaskan tentang kewajiban ayah memberikan upah kepada perempuan yang menyusukan anaknya menurut kemampuannya. Kewajiban memberi nafkah untuk istri dan anak-anaknya sebatas kadar kemampuannya, dalam arti pemberiannya itu membuat istri dan anak-anaknya memiliki kelapangan dan keluasan. Namun jangan

sampai ayah memaksakan diri untuk nafkah itu dari sumber yang tidak diridoi Allah SWT (az-Zuhailī, 2009: 677).

c. Kontekstualisasi Hak diberi Nafkah

Dalam Islam, orang tua atau dalam hal ini ayah, diwajibkan untuk bertanggungjawab terhadap nafkah anak. Baik berupa sandang, pangan, papan, biaya pendidikan, dan biaya-biaya lain yang diperlukan anak hingga anak mencapai usia kemandirian secara financial. Jika anak laki-laki sampai memperoleh kerja, sedangkan untuk anak perempuan sampai ia menikah. Allah berfirman:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ
لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا ۚ سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

Artinya: Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. dan orang yang disempitkan rezkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan. (QS. At-Talāq/65: 7).

Al-Qurtubī (2006: 172) dalam tafsirnya mengatakan: “Hendaknya suami menafkahi istri dan anaknya yang kecil sesuai kemampuan. Ayat ini menjadi dasar kewajiban ayah untuk menafkahi anak”. Tidak ada jumlah tertentu untuk kadar nafkah bagi keluarga. Hal ini kembali pada kondisi masing-masing dan adat kebiasaan yang berlaku pada masyarakat (*urf*), yang sudah barang tentu bisa saja berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat lain serta satu waktu dengan waktu yang lain.

“Hendaklah orang yang mampu,” yakni mampu dan memiliki banyak rizki, “memberi nafkah” untuk “istri dan anak-anaknya”, dari maksudnya sekadar kemampuan. Dimaksudkan hendaknya ia (suami) memberi sehingga anak dari istrinya itu memiliki pula kelapangan dan keleluasaan berbelanja. Namun jangan terlalu memaksakan diri untuk nafkah itu hingga mencari rizki dari sumber yang tidak halal. Oleh karena itu istri tidak boleh menuntut terlalu banyak dan mempertimbangkan keadaan suami atau bekas suami (Shihab, 2012, XIV: 145-146).

4. Hak Untuk Hidup

a. Penafsiran al-Jaṣṣāṣ

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ ۖ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ
كَانَ خَطْئًا كَبِيرًا

Artinya: Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. kamilah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar. (QS. Al-Isrā'/17: 31)

Dalam tafsirnya, al-Jaṣṣāṣ menerangkan bahwa Firman Allah SWT di atas berbicara tentang kebiasaan dari beberapa suku dari Bangsa Arab jahiliyah yang membunuh anak-anak perempuan mereka karena takut miskin. Mereka menguburkan anak-anak perempuan karena dianggap tidak mampu mencari rizki, dan dianggap menjadi beban hidup. Keterangan ini dikaitkan dengan firman Allah dalam (QS. at-Takwīr/81: 8-9):

وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾

Al-mau'udah dalam ayat tersebut adalah anak-anak perempuan yang dikubur hidup-hidup. Kemudian disebutkan sebuah hadis sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نَدًا وَهُوَ خَلْقُكَ» قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ، قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ» قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: «ثُمَّ أَنْ تُرَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ» (رواه مسلم)

Artinya : Diriwayatkan dari ‘Abdullāh bin Mas‘ūd bahwa ia bertanya, “Wahai Rasulullah, dosa manakah yang paling besar? Rasulullah menjawab, “Bila engkau menjadikan sekutu bagi Allah, padahal Allah itulah yang menciptakanmu. “Saya bertanya lagi, “Kemudian dosa yang mana lagi?” Rasulullah menjawabnya, “Bila engkau membunuh anakmu karena takut anak itu makan bersamamu. “Saya bertanya lagi, “Kemudian dosa yang mana lagi? “Rasūlullah menjawabnya, “Engkau berzina dengan istri tetanggamu.” (HR. Muslim, I: 90)

Allah SWT melarang kebiasaan Jahiliyah tersebut karena sesungguhnya Dia yang memberi rizki kepada mereka. Allah berkuasa memberi rizki kepada anak laki-laki maupun perempuan. Takut akan kemiskinan bukanlah alasan untuk membunuh anak-anak perempuan mereka.

Tindakan membunuh anak karena takut kelaparan adalah termasuk berburuk sangka kepada Allah. Tindakan itu bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, karena mengarah pada upaya penghancuran kesinambungan eksistensi kehidupan manusia di dunia (al-Jaṣṣāṣ, 1993, V: 23-24).

b. Penafsiran az Zuhaili

وَإِذْ نَجَّيْنَكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ
أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

Artinya: Dan (ingatlah) ketika Kami menyelamatkan kamu dari (Fir'aun) dan pengikut-pengikutnya; mereka menimpakan kepadamu siksaan yang seberat-beratnya, mereka menyembelih anak-anakmu yang laki-laki dan membiarkan hidup anak-anakmu yang perempuan. dan pada yang demikian itu terdapat cobaan-cobaan yang besar dari Tuhanmu. (QS. al-Baqarah/2: 49).

Ayat ini menjelaskan tentang keselamatan Bani Israil dari kehancuran yang akan dilakukan oleh Fir'aun. Kehancuran itu ditandai dengan perintah Fir'aun untuk membunuh anak laki-laki dan membiarkan hidup anak-anak perempuan. Hal ini disebabkan oleh mimpi yang pernah dialami oleh Fir'aun tentang kehancuran kerajaannya oleh seorang laki-laki dari Bani Israil. Dalam mimpinya Fir'aun melihat api yang membakar dirinya dan api itu keluar dari Bait al-Muqaddas, kemudian masuk ke rumah-rumah orang Qibṭi di negeri Mesir kecuali rumah-rumah Bani Israil. Maka hal ini ditafsiri bahwasanya kerajaan Fir'aun akan hancur ditangan seorang laki-laki dari Bani Israil. Peristiwa pembunuhan anak laki-laki merupakan ujian yang sangat berat bagi Bani Israil (az-Zuhaili, 2009, I: 174-175).

Penderitaan yang dialami Bani Israil merupakan ujian bagi mereka karena telah melupakan nikmat Allah SWT dan telah melakukan bermacam-macam dosa. Kemudian Allah SWT mengampuni dan menerima taubat mereka, dan dikaruniakan-Nya nikmat yang besar, yaitu diselamatkannya dari kesengsaraan yang mereka alami dari kekejaman Fir'aun.

Ayat ini bagian dari beberapa kenikmatan yang diberikan oleh Allah kepada Bani Israil, nikmat itu berupa keselamatan Bani Israil dari penindasan Fir'aun dan rezimnya berupa penindasan dan siksaan yang seberat-beratnya, pembunuhan anak laki-laki yang belum dewasa walaupun tetap membiarkan anak-anak perempuan hidup dalam penindasan hingga mereka dewasa. Bentuk-bentuk kenikmatan yang lain disebutkan dalam ayat-ayat selanjutnya.

فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ
وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ

Artinya: Maka tatkala Musa datang kepada mereka membawa kebenaran dari sisi kami mereka berkata: "Bunuhlah anak-anak orang-orang yang beriman bersama dengan dia dan biarkanlah hidup wanita-wanita mereka." dan tipu daya orang-orang kafir itu tak lain hanyalah sia-sia (belaka). (QS. al-Mu'min/40: 25).

Ayat diatas ditafsirkan bahwa ini adalah perintah kedua pembunuhan setiap bayi laki-laki Bani Israil. Perintah pertama dikeluarkan Fir'aun atas nasehat ahli-ahli nujumnya yang menakwilkan mimpinya bahwa akan lahir seorang anak laki-laki yang akan menggulingkannya dan meruntuhkan kerajaannya. Maksud pembunuhan itu adalah untuk melemahkan Bani Israil karena kaum laki-laki mereka akan habis, sedangkan kaum perempuan akan bisa dikuasai. Perintah kedua, pembunuhan setiap bayi laki-laki Bani Israil dikeluarkan Fir'aun setelah Nabi Musa kembali ke Mesir sebagai Nabi yang diperintahkan Allah SWT untuk menyadarkan Fir'aun dan mengajaknya untuk beriman (az-Zuhaili, 2009, XII: 422-423).

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ ۖ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۚ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

Artinya: Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah.” iamenyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)?.ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu. (QS. an-Nahl/16: 58-59).

Sebelum membahas ayat ini, az-Zuhaili mengungkapkan bahwa dalam ayat sebelumnya telah disebutkan ketika orang-orang musyrik menganggap bahwa malaikat-malaikat itu adalah anak-anak perempuan Allah.Ini adalah bagian dari bentuk kesyirikan mereka yaitu memberi Allah anak perempuan, sedangkan bagi mereka sendiri anak laki-laki.Perbuatan mereka ini adalah dosa besar, karena telah menuduhkan kepada Allah sesuatu yang tidak semestinya.

Ayat 58 surat an-Nahl mengungkapkan sikap kaum musyrik mengenai anak perempuan. Yaitu apabila mereka diberi kabar bahwa istri mereka melahirkan anak perempuan, maka muka mereka menjadi muram karena marah dan malu. Perasaan itu disebabkan oleh perasaan mereka sendiri bahwa anak perempuan hanya akan memberi malu terhadap kaumnya, karena anak-anak perempuan tidak dapat membantu dalam peperangan, dan apabila terjadi kekalahan dalam berperang maka anak perempuan menjadi barang rampasan.

Ayat selanjutnya menjelaskan perilaku orang-orang musyrik ketika mereka mendapatkan anak perempuan, mereka menarik diri dari masyarakatnya. Mereka bersembunyi dari orang banyak karena takut mendapat hinaan dan tidak ingin ada orang lain mengetahui aib yang menimpa dirinya. Dalam pikiran mereka apakah anak yang mendatangkan aib itu akan dipelihara dengan menanggung hinaan karena anak tersebut tidak mendapatkan warisan, tidak dihargai, dan hanya menjadi pelayan laki-laki, atau mereka akan menguburnya hidup-hidup ke dalam tanah.

Kebiasaan mengubur anak hidup-hidup adalah sebagai dosa besar yang harus dipertanggungjawabkan di hari kemudian karena perbuatan tersebut bertentangan dengan hati nurani manusia. Alangkah buruknya perbuatan mereka yang malu memperoleh anak perempuan sehingga menyembunyikan dirinya dari orang banyak. Karena rasa malunya sehingga mereka harus memilih apakah akan tetap memelihara anak tersebut tetapi dengan menanggung malu dan hinaan, atau akan menguburnya hidup-hidup. Allah SWT menegaskan bahwa pandangan dan perbuatan mereka mengenai anak perempuan sangatlah keliru.

c. Kontekstualisasi Hak untuk Hidup

Orang tua tidak seharusnya membedakan antara anak laki-laki dan anak perempuan. Ayat yang dibahas pada bab sebelumnya dalam tema ini terkait dengan *sabab nuzūl* ayat dengan tradisi yang berkembang pada masyarakat Arab Jahiliyah yang tega mengubur anak perempuan hidup-hidup karena malu dan takut miskin. Begitu juga pada ayat lain yang

menceritakan kekejaman fir'aun dengan perintah membunuh semua bayi laki-laki karena takut akan menumbangkan kekuasaannya.

Tradisi jahiliyah yang mengubur anak perempuan hidup-hidup disebutkan dalam riwayat sebagai berikut:

عَنِ الْوَضِيِّينَ: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ وَعِبَادَةَ أَوْثَانٍ، فَكُنَّا نَقْتُلُ الْأَوْلَادَ، وَكَانَتْ عِنْدِي بِنْتُ لِي فَلَمَّا أَجَابَتْ، وَكَانَتْ مَسْرُورَةً بِدُعَائِي إِذَا دَعَوْتُهَا، فَدَعَوْتُهَا يَوْمًا، فَاتَّبَعْتَنِي فَمَرَرْتُ حَتَّى أَتَيْتُ بِنْرًا مِنْ أَهْلِي غَيْرَ بَعِيدٍ، فَأَخَذْتُ بِيَدِهَا فَרَدَّيْتُ بِهَا فِي الْبُئْرِ، وَكَانَ آخِرَ عَهْدِي بِهَا أَنْ تَقُولَ: يَا أَبَتَاهُ يَا أَبَتَاهُ فَبَكَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى وَكَفَ دَمْعُ عَيْنَيْهِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ جُلَسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَحْزَنْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ: «كُفَّ فَإِنَّهُ يَسْأَلُ عَمَّا أَهَمَّهُ» ثُمَّ قَالَ لَهُ: " أَعِدْ عَلَيَّ حَدِيثَكَ فَأَعَادَهُ، فَبَكَى حَتَّى وَكَفَ الدَّمْعُ مِنْ عَيْنَيْهِ عَلَيَّ لِحْيَتِهِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ وَضَعَ عَنِ الْجَاهِلِيَّةِ مَا عَمِلُوا، فَاسْتَأْنِفَ عَمَلُكَ»

Artinya : Dari al-Waḍīn, bahwasanya seorang laki-laki mendatangi Rasulullah SAW lalu ia berkata: “Wahai Rasulullah, kami pada zaman dulu masyarakat jahiliyah dan penyembah berhala. Kami membunuh anak-anak. Suatu ketika anak putraku berada di sampingku ia menjawab panggilanku dengan suka cita bila aku mengajaknya. Sehingga pada suatu hari aku mengajaknya. Lalu ia mengikutiku. Aku pergi hingga sampai di sebuah sumur yang tidak jauh dari pemukimanku. Maka aku tarik tangannya lalu aku dorong dirinya masuk kedalam sumur. Disaat terakhir bersamanya, ia berkata: wahai ayah! Wahai ayah!” Maka Rasulullah SAW menangis sehingga berlinang air matanya. Salah seorang lelaki dalam majlis tersebut berkata kepada pria tersebut: hentikanlah karena beliau menanyakan apa yang ia pikirkan. Kemudian Beliau berkata: “Ulangilah ceritamu kepadaku”. Lalu lelaki itu mengulangnya. Maka Beliau menangis hingga air matanya berlinang membasahi jenggotnya. Kemudian Beliau berkata kepadanya: “Sesungguhnya Allah telah melarang apa yang telah mereka kerjakan pada masa jahiliyah, maka menyesallah atas perbuatanmu”. (HR. Ad-Dārimī, 2000, I: 153)

Tindakan kejam seperti riwayat diatas merupakan bentuk kejahatan yang bertentangan dengan nilai ajaran universal Islam yang sangat memuliakan keselamatan jiwa (*ḥifẓ al-nafs*). Rasulullah SAW

menganjurkan kepada orang tua untuk bersabar dalam merawat anak perempuan sehingga akan mengantarkannya ke surga. Sebagaimana dalam sebuah hadis:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ عَالَ جَارِيتَيْنِ حَتَّى تَبْلُغَا، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَا وَهُوَ» وَضَمَّ أَصَابِعَهُ

Artinya : Dari Anas bin Malik, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: Barangsiapa merawat dua anak perempuannya hingga mereka balig, maka aku dan dia akan datang pada hari kiamat. Dan Beliau menghimpun jari-jemarinya. (HR. Muslim, tt, IV: 2027)

Memberikan perhatian dan mendidik anak perempuan merupakan perbuatan ihsan jika dilakukan dengan baik tanpa merasa kecewa dan membedakan dengan anak laki-laki. Pada dasarnya laki-laki maupun perempuan adalah sama-sama makhluk Allah SWT hanya kadar ketakwaan yang membuatnya berbeda derajatnya di mata Allah SWT (QS. al-Hujurāt/49: 13).

BAB IV

PENAFSIRAN AL JAṢṢĀṢ DAN AZ ZUḤAILĪ

TENTANG PERLINDUNGAN ANAK

A. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran

Perbedaan adalah *sunnatullāh* yang telah ditetapkan. Jika terhadap suatu objek yang sederhana saja terdapat persepsi yang beragam, apalagi terhadap objek berupa al-Qur'an yang dalam setiap kata mengandung makna yang luas dan mendalam. Setiap *mufasir* memiliki corak dan pandangan yang berbeda namun tidak saling menafikan satu sama lain. Begitu pula antara al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuḥailī yang sama-sama berada dalam garis corak tafsir fiqhy atau tafsir hukum. Berikut analisis terhadap penafsiran al-Jaṣṣas dan az-Zuḥailī tentang perlindungan anak:

1. Hak Mendapat Nutrisi yang baik
2. Hak Mendapat Pendidikan
3. Hak Diberi Nafkah
4. Hak untuk Hidup

Bentuk penafsiran merupakan pendekatan (*approach*) dalam sebuah proses penafsiran, metode penafsiran adalah sebagai sarana atau media yang harus diterapkan untuk mencapai tujuan, sedangkan corak penafsiran merupakan tujuan instruksional dari suatu penafsiran (Baidan, 1998: 10). Yang dimaksud corak penafsiran ialah “suatu warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir”. Hal ini ditentukan oleh dominan atau tidaknya sebuah pemikiran atau

ide tersebut. Misalnya seorang teolog, sangat mungkin penafsirannya didominasi oleh pemikiran-pemikiran dan konsep-konsep teologis. Ahli sufi menafsirkan al-Qur'an berdasarkan pengalaman-pengalaman batinnya. Sementara seorang faqih penafsirannya didominasi oleh konsep-konsep fiqh, dan sebagainya.

Di kalangan ulama', tafsir fiqh dikenal dengan *tafsīr aḥkām*. Namun sesungguhnya ada perbedaan antara istilah *aḥkām* (hukum-hukum) dengan fiqh itu sendiri. Fiqh adalah pengkhususan dari kata ahkam yang maknanya masih umum, sedangkan fiqh berkisar pada hukum-hukum '*amālī* (praktis) yang diambil dari dali-dalil *tafsīlī* (terperinci) dalam hal ini tafsir fiqh, mempunyai corak khusus, dimana pembahasannya seputar hukum fiqh.

Tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣaṣ dan tafsir *al-Munīr* karya az-Zuhailī sama-sama bercorak fiqh. Namun dalam tafsir al-Jaṣṣaṣ pemikiran rasionalnya tampak lebih menonjol. Dalam uraiannya ia banyak mengutip pendapat para ahli fiqh dari kalangan sahabat, tabiin, dan generasi sesudahnya. Sedangkan tafsir az-Zuhailī lebih banyak memaparkan pendapat-pendapat dari beberapa mazhab. Kedua tafsir ini terkesan seolah tidak membawa pembaca kepada satu titik kesimpulan tertentu, namun membiarkan pembaca leluasa memilih pendapatnya sendiri.

Metode tafsir yang berkembang memiliki keistimewaan dan juga kelemahan. Masing-masing dapat digunakan dan diterapkan sesuai kebutuhan dan tujuan yang ingin dicapai. Diantara metode tafsir itu adalah metode *taḥlīlī* (analitis). Metode ini biasanya menyebutkan kosakata ayat, *munāsabah*, *sabab an-nuzūl* (jika ada), makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, dan

sering menyebutkan pendapat ulama mazhab. Penekanan penafsirannya ada yang bersifat kebahasaan, hukum, sosial budaya, filsafat, dan ilmu-ilmu yang lain (Shihab, 2013: 378).

Jika dilihat dari susunan penyajiannya, tafsir karya al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuhailī juga sama-sama menggunakan metode *tahlīlī*, karena menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai segi, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan mereka, dan disusun berdasarkan urutan dalam *muṣḥaf al-Qur'ān*.

Metode tafsir yang lain adalah *mauḍū'ī* atau tematik, yaitu suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada suatu tema tertentu, kemudian mencari pandangan al-Qur'an tentang tema tersebut dengan menghimpun ayat-ayat yang membicarakan tema tersebut, menganalisis, dan memahaminya. Benih penafsiran ayat dengan ayat tumbuh subur dan berkembang sehingga lahir kitab-kitab tafsir yang secara khusus mengarah kepada tafsir ayat dengan ayat. Menurut (Shihab, 2013: 387-388). Tafsir aṭ-Ṭabarī (839-923 M) dinilai sebagai tafsir pertama dalam bidang ini, kemudian lahir kitab-kitab tafsir yang tidak lagi secara khusus bercorak penafsiran ayat dengan ayat, melainkan lebih fokus pada penafsiran ayat-ayat yang bertema hukum. Misalnya tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Bakar Aḥmad bin Ali ar-Rāzi al-Jaṣṣāṣ (305-370 H), tafsir *al-Jāmī' Li Aḥkām al-Qur'ān* karya Abu Abdullah Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī (w. 671 H), dan lain-lain.

Metode yang digunakan oleh al-Jaṣṣāṣ memang fokus pada ayat-ayat hukum dengan tema-tema tertentu. Contoh dalam QS. al-Isrā' ada beberapa

tema yang dibahas, diantaranya: bab berbakti pada kedua orangtua, larangan membunuh, larangan mendekati zina, dan sebagainya. Kendati banyak yang mengatakan metode tafsir ini adalah *mauḍūʿī*, namun menurut Shihab, penafsiran al-Jaṣṣāṣ belum dimaksudkan secara khusus sebagai tafsir *mauḍūʿī* yang berdiri sendiri, karena belum menggunakan metode yang kemudian diperkenalkan sebagai sebuah metode *mauḍūʿī*. Karena metode ini mulai mengambil bentuknya sejak asy-Syāṭibī (720-790 H), kemudian Maḥmūd Syaltūt (1893-1963 M), dan bentuk baru metode tematik dicetuskan oleh Syaikh Aḥmad Sayyid al-Kumī, kemudian dikembangkan oleh Abdul Ḥayy al-Farmāwī.

Az-Zuhailī dalam menyajikan karyanya yaitu tafsir *al-Munīr* juga menggunakan metode tematik. Misalnya dalam penafsiran QS.al-Baqarah ayat 49-54, diberi judul pokok bahasan (نعم الله تعالى العشر على اليهود) (az-Zuhailī, 2005, 1: 172). Jika dibandingkan dengan karya tafsir sebelumnya, khususnya al-Jaṣṣāṣ nampakada perbedaan dari aspek metodologi. Namun demikian, az-Zuhailī masih tetap melestarikan tradisi mufasir klasik yang ambisius dan teologik.

Perbedaan yang lain antara penafsiran al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuhailī adalah jika al-Jaṣṣāṣ sering mengutip pendapat para ahli fiqh baik dari kalangan sahabat, tabiin, sampai generasi sesudah mereka, dan lebih mengutamakan pemikiran bahkan cenderung menonjolkan pendapat mazhab yang dianutnya, sedangkan az-Zuhailī banyak memaparkan berbagai pendapat imam mazhab dan banyak mengutip tafsir-tafsir sebelumnya.

Jalan yang ditempuh az-Zuhailī tersebut bisa dikatakan sebagai metode interteks. Dimana dalam sebuah teks selalu ada teks-teks lain. Oleh karena itu, setiap teks secara niscaya merupakan sebuah interteks. Dalam proses penafsiran yang dilakukan oleh mufasir dalam karyanya, hampir tidak bisa melepaskan keterkaitan dengan karya tafsir lain yang mendahului. (Gusmian, 2013: 249-250). Mengklasifikasikan proses interteks dalam dua bentuk, *pertama*, teks-teks lain yang ada di dalam teks tersebut diposisikan sebagai referensi atau bahan acuan, sehingga fungsinya sebagai penguat. *Kedua*, teks-teks di dalam teks tersebut diposisikan sebagai teks pembanding dan atau bahkan digunakan sebagai obyek kritik untuk memberikan sebuah pembacaan baru, yang menurutnya sesuai dengan dasar dan prinsip epistemologis yang bisa dipertanggungjawabkan.

Jika dilihat dari dua macam bentuk interteks diatas, az-Zuhailī tampaknya termasuk dalam kategori yang pertama, dimana teks-teks sebelumnya dipaparkan hanya sebagai bahan referensi yang bisa berfungsi menguatkan terhadap produk penafsirannya.

Perbedaan dari tafsir klasik dan modern (kontemporer) bisa dilihat dari sistem penyajiannya. Tafsir klasik lebih menggunakan bentuk *tahliḷī*, sedangkan tafsir modern (kontemporer) mayoritas menggunakan metode *mauḍūʿī*, selain mufasir modern masa awal seperti Muḥammad ‘Abduh dan Sayyid Quṭb. Selain itu, karya tafsir klasik banyak menggunakan pendekatan bahasa, sastra, gramatikal, dan riwayat sebagai pendekatan utama, sedangkan mufasir modern mengambil salah satu dari pendekatan tersebut sebagai alat untuk membedah teks al-Qur’an. Bisa disimpulkan bahwa masa klasik lebih

beraliran teoritis akademis, kecuali dalam menafsirkan legal spesifiknya, sedangkan mufasir modern cenderung pragmatis dalam menafsirkan al-Qur'an.

Pada masa klasik, terdapat *tafsīr bi al-ma'sūr* dan *bi ar-ra'y*, bahkan corak ini sudah muncul sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Pada masa modern, banyak mufasir yang bersentuhan dengan Barat, sehingga hasil penafsirannya dianggap progresif dan liberal. Di sisi lain, terdapat mufasir yang konservatif, fundamentalis atau tradisional, karena mereka masih memegang kuat tradisi teologi klasik dalam memahami teks al-Qur'ān utamanya pada ayat-ayat legal.

Jika melihat kenyataan diatas, maka tafsir karya az-Zuhaili ini walaupun lahir di era modern, namun masih tergolong konservatif karena masih melestarikan warisan tafsir-tafsir klasik. Tetapi pemikiran yang dituangkan sudah menyentuh wacana-wacana modern terutama dibidang hukum.

B. Faktor-faktor yang Mempengaruhi Penafsiran

Obyek materiil tafsir adalah al-Qur'an, sedangkan obyek formalnya adalah problem sosial yang memberi dan memproduksi makna untuk mengungkap maksud firman Allah. Seorang penafsir sesungguhnya hanya berusaha untuk memahami maksud firman Allah tersebut sesuai dengan bidang keilmuan yang dimilikinya, dan konteks yang melingkupinya. Penafsiran sangat terkait dengan latar belakang keilmuan dan "kepentingan" masing-masing mufasir.

Tafsir sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan isi kandungan al-Qur'an telah mengalami perkembangan yang variatif. Terjadinya keragaman dalam corak penafsiran adalah hal yang tak terhindarkan. (Syafurudin, 2009: 31). Menyebutkan beberapa faktor dapat menjadi penyebab keragaman tersebut adalah adanya perbedaan kecenderungan, interes dan motivasi mufasir, perbedaan misi yang diemban, perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, perbedaan masa dan lingkungan yang ada di sekitar mufasir, perbedaan situasi dan kondisi yang dihadapi, dan sebagainya.

Produk-produk tafsir klasik cenderung tidak otonom dan seringkali terjebak pada nalar justifikatif. Hanya sekedar ingin menguatkan posisi keilmuan atau untuk menguatkan dukungan terhadap mazhab dan kekuatan politik tertentu. Corak-corak penafsiran yang muncul seolah saling menegasikan antara satu dengan lainnya (Mustaqim, 2012: 117). Pada era klasik, epistemologi tafsir pada umumnya bertumpu pada ranah verbal-tekstual yang penjelasannya mengandalkan nalar *bayānī* dan mempunyai kecenderungan ideologis. Sedangkan tafsir era modern tidak lagi bertumpu pada verbal-tekstual., tetapi telah memanfaatkan metode-metode kontemporer.

Tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣaṣ bercorak fiqh dengan pemikiran rasional yang lebih menonjol. Pemikiran rasionalnya menonjolkan fiqh murni dan tidak terkesan berkaitan dengan aqidah. Banyak sekali al-Jaṣṣaṣ mengutip pendapat para ahli fiqh mulai dari kalangan sahabat, tabiin, sampai ke generasi sesudah mereka. Dalam tafsirnya, al-Jaṣṣaṣ tidak terlihat ingin membawa pembaca ke sebuah titik kesimpulan yang harus diikuti,

tetapi lebih membiarkan berbagai pendapat yang dikemukakannya tersebut bergulir dengan sendirinya tanpa ada penekanan atau *tarjīh* darinya. Al-Jaṣṣaṣ tidak mengawali penafsirannya dengan kosakata, permasalahan dan pengamalan masa Nabi Muhammad saw, sahabat, tabiin dan seterusnya, tetapi langsung mengemukakan berbagai pendapat atau pandangannya dalam menyikapi suatu ayat tanpa ada kesimpulan (Baidan, 2011: 419).

Dalam penafsirannya, al-Jaṣṣaṣ tampaknya ingin membuka wacana seluas-luasnya, sehingga pembaca tidak perlu digiring kedalam satu titik pemikiran dan membiarkan pembaca menentukan pilihan masing-masing. Muḥammad Ḥusain aḏ-Ḍahabī menilai tafsir al-Jaṣṣaṣ lebih mirip kitab fiqh perbandingan daripada tafsir (aḏ-Ḍahabī, 2009, III: 105). Hal semacam terjadi kemungkinan besar karena konsekuensi logis dari aliran yang dianutnya, yaitu mazhab Ḥanafī yang lebih mengutamakan pemikiran rasional daripada riwayat.

Terjadinya pola pikir semacam ini tidak bisa dilepaskan dari situasi dan kondisi yang menjadi latar belakang lahir dan berkembangnya mazhab. Mazhab Ḥanafī lahir, tumbuh dan berkembang di Irak (Bagdhad). Irak terletak jauh sekali dengan domisili dan tempat berkumpulnya para sahabat, sehingga riwayat yang sampai ke wilayah Irak (Bagdhad) sangat sedikit bila dibandingkan di Madinah yang notabene menjadi tempat lahirnya mazhab Mālīkī yang lebih mementingkan riwayat daripada pemikiran rasional.

Wilayah Bagdhad (Irak) dekat dengan wilayah Persia (Iran) yang sudah sejak dahulu memiliki peradaban yang tinggi dan tradisi berpikir

falsafi. Tradisi ini bertahan sampai kedatangan Islam bahkan berlanjut sampai sekarang. Sebagai contoh, Imam Gazālī (w. 505 H) misalnya adalah seorang pemikir sekaligus sufi besar berdarah Persia. Demikian pula dengan Ibn Maskawaih, al-Fārābī dan masih banyak lagi tokoh pemikir dari wilayah Persia (Iran).

Menurut Nurcholis Madjid, (1994: 242-243), dalam sejarah tumbuhnya dua orientasi Fiqh antara Ḥijāz (Makkah-Madinah) dan Irak (Kufah-Basrah) terdapat dua kubu yang berseberangan. Ḥijāz berorientasi ada hadis, dan Irak dengan penalaran pribadi (*ra'y*)-nya. Dalam hal ini, ia juga mengutip keterangan syaikh 'Alī al-Khafīf yang menyatakan bahwa:

Pada zaman itu (zaman tabi'in), dalam *iftā'* (pemberian fatwa) ada dua aliran, yaitu aliran yang cenderung pada kelonggaran dan bersandar atas penalaran, kias, penelitian tentang tujuan-tujuan hukum dan alasan-alasannya, sebagai dasar ijtihad. Tempatnya ialah Irak. Dan aliran yang cenderung tidak pada kelonggaran dan hanya bersandar kepada bukti-bukti *aṣar* (peninggalan atau 'petilasan', yakni tradisi atau sunnah) dan *naṣ-naṣ*. Tempatnya adalah Ḥijāz. Adanya dua aliran itu merupakan akibat yang wajar dari situasi masing-masing Hijaz dan Irak.

Ḥijāz adalah tempat tinggal kenabian. Disitu Rasul menetap, menyampaikan seruannya, kemudian para sahabat beliau menyambut, mendengarkan, memelihara sabda-sabda beliau dan menerapkannya. Dan (Ḥijāz) tetap menjadi tempat tinggal mayoritas dari mereka (para sahabat) yang datang kemudian sampai beliau wafat. Kemudian mereka mewariskan apa saja yang mereka ketahui dari penduduk (berikutnya)-nya, yaitu kau tabi'in yang bersemangat untuk tinggal disana...

Sedangkan Irak telah mempunyai peradabannya sendiri, sistem pemerintahannya kompleksitas kehidupannya, dan tidak mendapatkan bagian dari Sunnah kecuali melalui para sahabat dan tabi'in yang pindah kesana. Dan yang dibawa pindah oleh mereka itu pun masih lebih sedikit daripada yang ada di Ḥijāz. Kebudayaan penduduknya terlatih dengan penalaran, mereka lebih banyak menggunakan penalaran daripada Sunnah, karena memang sedikitnya Sunnah yang ada pada mereka itu tidak memadai ditambah lagi dengan kecenderungan-kecenderungan mereka banyak membuat asumsi-asumsi dan perincian

karena ingin mendapat pengetahuan, penalaran yang mendalam dan pelaksanaan yang maksimal.

Lebih lanjut Madjid menyimpulkan bahwa, kenyataan diatas sesungguhnya hanyalah karakteristik intelektual masing-masing daerah. Sedangkan pada tingkat individu, banyak juga yang tidak mengikuti karakteristik umum itu. Misalnya, dari kalangan Hijāz terdapat seorang sarjana bernama Rabī'ah yang lebih menonjolkan “penalaran”, dan ada di kalangan para sarjana Irak muncul pembela “kelompok riwayat” yaitu Aḥmad bin Ḥanbal.

Dari kenyataan historis diatas, maka tidak diragukan lagi bahwa al-Jaṣṣaṣ adalah penganut mazhab Ḥanafī yang menerapkan pemikiran rasional dalam bidang fiqh seperti yang terdapat dalam tafsirannya. Meskipun semestinya secara implisit, ia tidak ingin mengembangkan suatu pola pikir rasional dalam pelaksanaan hukum-hukum fiqhnya dengan memaksakan suatu pendapat terhadap seseorang atau kelompok tertentu. Namun rasionalitas pemikiran yang dikembangkannya tidak bisa melepaskan dirinya dari sikap amat fanatik terhadap mazhabnya (Baidan, 2011: 420-421).

Dalam pandangan Syahrur (1992: 30), tafsir harus menjadi kajian ilmiah yang objektif atas teks suci keagamaan (*an-naṣ al-quḍṣī*), oleh karena itu penafsiran tidak boleh dilandasi oleh kepentingan-kepentingan tertentu karena hal itu akan menjerumuskan seseorang ke dalam sikap *wahm* (dugaan-dugaan yang keliru) dan menjadi sebab hilangnya objektivitas penafsiran.

Dalam penilaian az-Žahabī (1976: 440-441), pemikiran al-Jaṣṣaṣ memang tidak terlepas dari aliran mazhab yang dianutnya, bahkan terkadang terkesan bersikap kasar dan kurang sopan terhadap siapa saja yang tidak

sepaham dengannya. Bahkan dengan seorang imam mazhab seperti asy-Syāfi'ī, ia pernah melontarkan kritik tajam karena tidak sepaham. Dari pemaparan al-Jaṣṣaṣ dalam tafsirnya, maka kita ketahui bahwa tafsir *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣaṣ sangat menonjol bentuk rasional fiqhiyah, dan konsep-konsep fiqh yang ia kemukakan dikemas dalam metode *taḥlīlī* (analitis) dengan corak fiqh.

Sedangkan az-Zuhailī yang lahir dilingkungan mazhab Ḥanafī, ia lahir dan besar di Damaskus, yaitu ibu kota Republik Arab Suriah, kota terbesar di Suriah (Diknas, 2002, I: 283). Salah satu kota tertua di dunia yang merupakan pusat kebudayaan, pendidikan, ekonomi, perdagangan, dan politik. Ia memiliki kesempatan untuk mengenyam pendidikan sampai tingkat perguruan tinggi hingga meraih gelar profesor bidang hukum, melanjutkan studi di daerah yang berbeda, yaitu Mesir dengan peradaban bidang keilmuan tertua di dunia, dan mempunyai guru-guru yang sangat banyak dari berbagai macam disiplin ilmu, sehingga secara tidak langsung hal itu akan mempengaruhi penafsirannya.

Diantara gurunya yang sangat berpengaruh di Universitas Al-Azhar Cairo Mesir adalah Syeikh Maḥmūd Syaltūt (1893 M-1963 M). Menurut penulis, az-Zuhailī sedikit atau banyak, terpengaruh pada lingkungan, situasi dan kondisi di sekitarnya. Syaltūt adalah ulama terkemuka di Mesir, tergolong ulama yang berpikiran maju dan sangat gigih berjuang untuk pembaharuan dan pemikiran Islam (Esiklopedi Islam, 1992: 591). Ia sangat menolak taqlid. Menurutnya, produk pemikiran masa lalu tidak harus diikuti secara

total. Sikap apatis (tidak kritis) terhadap warisan masa lalu sangat bertentangan dengan fitrah alamiah yang senantiasa tumbuh dan berkembang.

Dalam bidang tafsir, Syaltūt menolak penafsiran pada zamannya yang kebanyakan berbelit-belit dan didorong fanatisme mazhab. Ia mengatakan bahwa dalam menafsirkan al-Qur'an harus menghindari dua hal, yaitu: *pertama*, menakwilkan al-Qur'an menurut pendirian mazhab, dan *kedua*, menafsirkan al-Qur'an atas dasar teori ilmiah modern. Menurutnya, hal semacam itu merupakan suatu kesalahan yang cukup fatal, karena Allah SWT tidak menurunkan al-Qur'an kepada manusia dengan tujuan menyajikan teori-teori ilmiah, teknologi yang rumit, dan ilmu pengetahuan yang bermacam-macam. Akan tetapi fungsi al-Qur'an diturunkan adalah sebagai petunjuk bagi manusia (Syaltūt, 1999: 9-10).

Mengenai sebab-sebab terjadinya perbedaan dalam tafsir, beberapa literatur telah membahasnya. Misalnya, *Ikhtilāf al-Mufasssirīn Asbābuhū wa Āsāruhū* karya Sa'ūd bin 'Abdullāh al-Funaisān, *Ikhtilāf at-Tanawwu' wa Ikhtilāf at-Taḍād fī Tafsīr as-Salaf* karya Abdullāh bin 'Abdullāh al-Aḥḍal, dan sebagainya. Literatur tersebut menyimpulkan bahwa, sebab-sebab perbedaan tersebut terbagi menjadi dua yaitu: faktor internal dan eksternal (Kemenag, 2013: 208-209). Secara *internal*, redaksi-redaksi yang digunakan al-Qur'an memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat dalam menafsirkannya. Hal ini karena teks al-Qur'an mengandung beberapa kemungkinan makna dan petunjuk, al-Qur'an juga mengutarakan sebuah pesan dengan redaksi global (*ijmālī*) sehingga memberikan peluang pada keragaman penafsiran. Sedangkan faktor *eksternal* adalah:

1. Adanya perbedaan dalam pengetahuan hadis diantara para mufasir karena tidak meratanya penyampaian hadis
2. Perbedaan dalam menilai kesahihan hadis
3. Perbedaan dalam mengambil kaidah penafsiran
4. Perbedaan dalam menentukan kedudukan akal dalam menafsirkan al-Qur'an

Tipologi dan kecenderungan tafsir diatas, pada dasarnya bertitik tolak dengan orientasi mufasir. Apakah hendak menemukan makna teksnya secara harfiah atau untuk menemukan makna kontekstualnya. Jika model *tafsīr bi ar-riwāyah* yang umum berkembang di era klasik bertujuan untuk menemukan makna tekstual, *tafsīr bi ad-dirāyah* bertujuan menemukan makna kontekstualnya.

Rahman (1980: xi) menilai bahwa tafsir adalah hasil ijtihad atau interpretasi manusia atas teks-teks al-Qur'an harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus diletakkan dalam konteks dimana tafsir itu diproduksi. Oleh karena itu, tafsir sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang sesuai dengan tuntutan zaman, sebab sebuah tafsir lahir dalam spesifik yang terikat oleh kondisi sosio-historis *mufassirnya*.

BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Setelah dilakukan penelitian terhadap ayat-ayat yang menyangkut tema Perlindungan anak dengan menggunakan metode tafsir tematik (*mauḍū'ī*) dengan mengkomparasikan *Tafsīr Ahkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan *Tafsīr al-Munīr* karya az-Zuhailī, maka diperoleh hasil sebagai berikut:

1. Perlindungan terhadap anak pada hakikatnya adalah merupakan salah satu tujuan syari'at Islam. Melindungi keturunan (*hifẓ an-nasl*) adalah salah satu dari *ḍarūriyyat al-khams*, al-Qur'an sering menggunakan istilah *walad*, *ṣabīyy*, *gulām*, *ibn*, *ṭifl*, *ẓurriyyah*, dan sebagainya. Semua mengandung arti anak dalam rentang usia yang bervariasi. Maka perlindungan yang harus diberikan harus sesuai dengan kondisi usia mereka. Perlindungan yang dimaksud adalah pemenuhan terhadap hak-hak anak, yang dalam Islam dimulai sejak sebelum anak dilahirkan hingga setelah lahir sampai mencapai usia tertentu, meliputi perlindungan secara fisik, psikis, intelektual, moral, ekonomi, dan lainnya.
2. Walaupun dikategorikan sama-sama menggunakan pendekatan hukum, antara tafsir karya al-Jaṣṣāṣ dan az-Zuhailī ditemukan persamaan dan perbedaan yang signifikan, diantara persamaannya yaitu: corak yang diusung keduanya adalah corak fiqh dengan metode *tahlīlī*, dan disajikan dalam bentuk tematik (*mauḍū'ī*). Sedangkan perbedaannya adalah al-Jaṣṣāṣ tidak menafsirkan seluruh ayat dari al-Qur'an kecuali hanya pada

ayat-ayat yang bernuansa atau mempunyai implikasi hukum, sedangkan az-Zuhailī menafsirkan keseluruhan ayat, al-Jaṣṣāṣ lebih menonjolkan fanatisme kemazhabannya dan lebih rasionalis, sedangkan az-Zuhailī cenderung mengungkap banyak pendapat imam mazhab, mengutip dari banyak mufasir, dan penyajian tafsirnya lebih sistematis. Namun demikian keduanya tidak mengajak pembaca untuk mengikuti satu faham atau mazhab tertentu.

3. Perbedaan penafsiran sangat dipengaruhi oleh faktor sosio-kultural dan bidang keilmuan yang dikuasai oleh seorang mufasir. Al-Jaṣṣāṣ hidup di Irak (Baghdad) daerah yang dikenal kental dengan mazhab Ḥanafī. Ia seorang ahli fiqh yang sangat terkenal, oleh karena itu tafsir yang ditulisnya pun tak lepas dari ketiga faktor tersebut. Sedangkan az-Zuhailī dengan bidang ilmu hukum yang sangat luas, pendidikan bidang hukum yang sangat tinggi, dan mempunyai keterkaitan dengan guru-gurunya yang banyak dan variatif maka produk tafsirnya menjadi sangat istimewa baik sistematika maupun kandungan tafsirnya, serta tidak condong pada mazhab tertentu.

B. Kritik dan Saran

Penelitian ini memberikan implikasi terhadap umat Islam agar menyadari dan mengimplementasikan pentingnya memperhatikan perlindungan anak serta pemenuhan hak-hak anak demi kelangsungan kehidupannya. Tafsir sebagai penjelas dari teks yang memberikan pencerahan dan solusi terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'ān, jika

ditempatkan dan diposisikan secara tepat dan serius maka akan memberikan dampak positif bagi kehidupan manusia secara sempurna. Masih banyak makna yang harus diungkap dan digali dari al-Qur'an mengenai anak, perlindungan anak, dan hak-hak anak.

Oleh karena itu sangat dibutuhkan kajian-kajian tentang hal tersebut diatas secara lebih luas dan mendalam, agar dapat menjawab kebutuhan umat Islam dalam memahami teks al-Qur'an secara utuh. Keragaman kajian juga memperlihatkan kekayaan akan kandungan al-Qur'an, dan dapat menjadikan al-Qur'an sebagai solusi problematika umat.

C. Penutup

Penelitian ini tentu belum dapat mengungkap konsep perlindungan anak dalam al-Qur'an secara utuh dan komprehensif, serta sangat jauh dari kesempurnaan. Untuk itu diharapkan kepada pihak-pihak yang memiliki perhatian dan kepedulian terhadap perlindungan anak dan kajian-kajian al-Qur'an dan tafsir untuk berpartisipasi melanjutkan dan mengembangkannya sebagaimana yang dilakukannya dalam penelitian ini. Semoga penelitian ini dapat bermanfaat. Amien.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, 2013, *Arah Baru Metode Tafsir di Indonesia*, (dalam kata pengantar buku *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*), Yogyakarta: LkiS
- Ahmed, Mirza Ehteshamuddin, 2011, *The Right of Children*, Al-Ather Islamic Centre Purani Haveli, diunduh pada 7 Maret 2016, dari: <http://muslimislambooks.blogspot.com>
- Alimudin, 2014, *Pembuktian Anak Dalam Hukum Acara Peradilan Agama*, Bandung: Nuansa Aulia
- Arfat, Shabine, 2013, "Islamic Perspective of The Children's Rights: An Overview," *Asian Journal of Social Sciences & Humanities*, 2(1),
- al-'Arīd, 'Alī Ḥasan, 1994, *Tārīkh 'Ilm at-Tafsir wa Manāhij al-Mufasssirīn*, terj. Ahmad Akrom, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Baidan, Nasruddin, 2011, *Metode Penafsiran al-Qur'an; kajian kritis terhadap ayat-ayat yang Beredaksi mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- _____, 2011, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- al-Baihaqī, Aḥmad bin al-Ḥusain, 2003, *as-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. III
- Balitbang, Depag RI, 2009, *Tafsir al-Qur'an Tematik; Kesehatan Dalam Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an
- _____, 2011, *Tafsir al-Qur'an Tematik; Pembangunan Generasi Muda*, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur'an
- al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl, 1422 H, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, t.tp: Dār Ṭūq an-Najāh
- _____, 1987, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Qalam
- Buku Panduan Anak UNICEF, 2012
- Dahlan, Abdul Aziz et. al., 1996, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve
- Damayanti, Henny, 2005, "Kebijakan Perlindungan Hukum Anak Dalam Proses Peradilan," *Istimbath Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, 3(1),
- ad-Dārimī, 'Abd Allāh bin 'Abd ar-Raḥmān, *Sunan ad-Dārimī*, Arab Saudi: Dār al-Mugnī, Cet. I

- al-Farmāwī, ‘Abd al-Ḥayy, 1976, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, Kairo: al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyyah
- Hamka, 1986, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas
- Hanafi, M, Muchlis, 2007, “Wawasan *al-Qur’an* Tentang Perlindungan Anak,” *Jurnal Studi Qur’an*, 2(2)
- Hurairah, Abu, 2012, *Kekerasan Terhadap Anak*, Bandung: Nuansa Cendikia
- Ibn Kaṣīr, Ismā‘īl bin ‘Umar, 1971, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah
- Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram, 1997, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī
- Imron, Ali, 2013, “Perlindungan dan kesejahteraan anak dalam perkawinan di bawah umur” *Al-Tahrir Jurnal Pemikiran Islam*, 13(2)
- Indriyati, Anisa, 2011, “Pendidikan anak dalam keluarga sebagai bentuk perlindungan anak dalam perspektif *al-Qur’an*,” *Jurnal Musawa*, 10(2)
- al-Isfahānī, al-Ḥusain bin Muḥammad ar-Rāgib, 2004, *Mu‘jam Mufradāt li Alfāẓ al-Qurān*, Beirut : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- Jabeen, Tahira, 2013, “A History of Contemporary Child Protection in The Global South (With A Special Focus on South Asia and Pakistan),” *J.R.S.P*, 50 (1)
- Jansen, J.J.G. 1997, *Diskursus Tafsir Al-Qur’an Modern*, terj. Hairussalim, Yogyakarta: Tiara Wacana
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad bin ‘Alī ar-Rāzī, 1993, *Ahkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr
- Junaidi, Akhmad Arif, 2000, *Pembaruan Metodologi Tafsir Al-Qur’an; Study Atas Pemikiran Tafsir Kontekstual Fazlur Rahman*, Semarang: Gunung Jati
- Kemenag RI, 2012, *Tafsir Al-Qur’an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’ān
- Koro, Abdi, 2012, *Perlindungan Anak Di Bawah Umur*, Bandung: P.T. Alumni
- Madjid, Nurcholis, 1994, “Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,” dalam *Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam*, Yayasan Paramadina, Jakarta: PT. Temprint
- Mahfiana, Layyin., 2013, “Perlindungan Hukum Terhadap Anak di Era Globalisasi,” *Jurnal Justitia Islamica*, 10(2)

- Mahfudz, Muhsin, 2010, “Konstruksi Tafsir Abad 14 H./20 M. (Kasus Tafsir al-Munīr Karya az-Zuhailī),” *Jurnal Al-Fikr*, 14(1)
- Maḥmūd, Manī‘ ‘Abd al-Ḥalīm, 2006, *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Syahdianor dan Faisal Saleh dari *Manhaj al-Mufasssirīn*, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Mahmudah, 2012, “Stop Kekerasan Terhadap Anak: Sebuah Refleksi Fenomena Sosial dan Upaya Pemecahannya Melalui Fungsi dan Peranan Bimbingan Konseling Islam),” *Sawwa Jurnal Studi Gender dan Anak*, 8(1)
- Makarao, Muḥammad Taufik, dkk, 2013, *Hukum Perlindungan Anak dan Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga*, Jakarta: Rineka Cipta
- Mausū‘ah al-Ḥadīṣ asy-Syarīf, 1991, Versi 2.0, Mesir: Syirkah Ṣakhr li Barāmij al-Ḥāsūb
- Moleong, J Lexy, 1995, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya
- Nawawi, Hadari, 2001, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- an-Nīsābūrī, Muslim bin al-Ḥajjāj, tt, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī
- Nurcahyono, Lutfi, 2013, “Pandangan Terhadap Anak Dalam Ajaran Islam,” *Ta’allum Jurnal Pendidikan Islam*, 1(2)
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008 *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa
- al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad, 2006, *Mukhtaṣar Tafsīr al-Qurṭubī*, Beirut: Dār Ibn Kaṣīr
- Rahman, Fazlur, 1980, *Major Themes of the Qur’an*, Chicago: Minneapolis
- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana, 2013, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an; Strukturalisme, Semantik, Semiotik dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd, 1999, *Tafsīr Al-Manār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī, 1985, *at-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub
- Ṣafī, Maḥmūd, tt, *I’rāb al-Qur’ān wa Ṣarfih wa Bayānih*, Beirut: Dār ar-Rasyīd

- Salikin, Adang, Jumhur, 2002, *Reformasi Syari'ah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis Terhadap Pemikiran An-na'im*, Yogyakarta: Gama Media
- Shihab, M. Quraish, 1998, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan
- _____, 1998, *Mukjizat Al-Qur'an*, Bandung: Mizan
- _____, 2012, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati
- Supeno, Hadi, 2010, *Kriminalisasi Anak: Tawaran Gagasan Radikal Peradilan Anak Tanpa Pemidanaan*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama
- Syahrur, Muhammad, 1992, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'aşirah*, Damaskus: Ahālī li an-Nasyr wa at-Tawuzī
- _____, 2007, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj. Sahiron dan Burhanudin dari *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āşirah*, Yogyakarta: Sukses Offset
- asy-Syaibānī, Aḥmad bin Muḥammad, 2001, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, Cet. I
- asy-Syirbasyi, Ahmad, 1985, *Sejarah Tafsir Qur'an*, Terj. Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus
- Thalib, Tamrin, 2007, "Anak dan Janin Dalam al-Qur'an," *Jurnal Studi Qur'an*, 2(2)
- Undang-Undang Perlindungan Anak, 2013, Permata Press
- Varon, Ari, 2013, "Islam, the State, and the Law in Europe," *Journal of Law, Religion & State*, 2(2)
- Watt, W. Montgomery, and Richard Bell, 1994, *Introducing to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Yusuf, M Kadar, 2013, *Tafsir Tarbawi: Pesan-pesan al-Qur'an tentang Pendidikan*, Jakarta: Amzah
- az-Zahabī, Muḥammad Ḥusain, 1976, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, t.tp:t.p
- Zaki, Muḥammad, 2014, "Perlindungan Anak dalam Perspektif Islam," *Jurnal Asas*, 6(2)
- az-Zarqānī, Muḥammad Abd al-'Aẓīm, tt, *Manāhilul 'Irfān fī Ulūm al-Qur'an*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr
- Zed, Mestika, *Metode Penelitian Kepustakaan*, 2008, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia

az-Zuhailī, Wahbah, 1998, *Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa asy-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr

_____, 2007, *al-Fiqh al-Islāmī wa ‘Adillatuh*, Damaskus: Dār al-Fikr

RIWAYAT HIDUP



Penulis bernama Ma'murotus Sa'adah, S.Th.I, putri pasangan Bapak Drs. . H. Moch Ali Chasan Umar M.SI, dan Ibu Hj. Istiqomah. Lahir di Kendal, 7 Oktober 1976, putri pertama dari 4 bersaudara.

Dari hasil pernikahannya dengan Drs. H. Achmad Hasymi Hashona, MA, dikaruniai dua putri dan satu putra: Nila Imtiyaz El Hada (16 tahun), Fathin Aulia Rahma El-Hada (14 tahun) dan Hanin Muhammad Jibril El Hada (8 tahun).

Menyelesaikan pendidikan dasar di desa yang sunyi dan tenang, yaitu Madrasah Ibtidaiyah NU 03 Wonosari, Kecamatan Patebon Kabupaten Kendal Jawa Tengah lulus tahun 1988. Setelah menyelesaikan Sekolah Dasarnya, ia melanjutkan menuntut ilmu ke Pondok Pesantren "AL-ISHLAH" Mangkangkulon Tugu Semarang. Selama di Pondok ia mengenyam pendidikan Madrasah Tsanawiyah NU "NURUL HUDA" Mangkangkulon Tugu Semarang dan lulus tahun 1991 dilanjutkan ke Madrasah Aliyah NU "NURUL HUDA" lulus tahun 1994, Kemudian ia melanjutkan petualangan menuntut ilmu ke IAIN "Walisongo" Semarang (sekarang UIN) Walisongo Semarang dengan mengambil Jurusan Tafsir Hadis di Fakultas Ushuludin lulus tahun 2002.

Pada tahun 2005-2015 menjadi dosen luar biasa di Fakultas Tarbiyah (sekarang FITK) UIN Walisongo Semarang.

Sebagai bentuk pengabdian kepada masyarakat, penulis menjadi pengurus Fatayat NU Kota Semarang periode 2006-2010, pengurus Dharma Wanita Unit FITK IAIN Walisongo (2010-2014), sekretaris Majelis Ta'lim AL-MUHAJIRIN (2014-2017), sekretaris PKK RW 03 kelurahan Tambakaji (2012-2014), ketua PKK RT 02 RW 03 kelurahanl Tambakaji (2016-2019).

Pelatihan yang pernah diikuti adalah workshop Metode Pembelajaran Aktif di Semarang tahun 2012, workshop Metodologi Ilmu Keislaman tahun 2014. Dan karya tulis yang pernah dibuat adalah Tafsir Ayat-Ayat Do'a Nabi Ibrahim AS (skripsi) tahun 2002.